محمد سبيلا

مدارات الحداثة

مقالات في الفكر المعاصر



منشورات عكاظ

إهــداء

إلى زوجتي سعيدة
أم إيناس وسليم

بعد أن وهبنا الله تعالى حياتها من جديد

■ تقديم ■

يضم هذا الكتاب مجموعة مقالات كتبت على مدى طويل. وهي مقالات تعكس اهتمامات آنية متنوعة كتبت بمناسبات وظروف متباينة، كما انها تعالج موضوعات ومفاهيم متنوعة. منها ما يتعلق بموضوعات فلسفية تاريخية كفلسفة اللغة والبنيوية والفرويدية وموضوعات تتعلق بقضايا الذات والحداثة والايديولوجيا، وموضوعات تلامس الواقع الاجتماعي كالهوية والوحدة والعنف والشباب والتقنية والتخلف وغيرها.

وإذا كان هناك من رابط بين كل هذه الموضوعات فهو هم التساؤل عن سمات الحداثة الفكرية والاجتماعية، ومحاولة الاقتراب من هذا الواقع الجديد بمنظور شمولي. ذلك ان الفلسفة ليست فقط سباحة في سماء المفاهيم المجردة وليست فقط تأملات المفاهيم الكبرى كالعقل والحرية والمصير وغيرها بل هي أيضا انفتاح على الواقع لفهم واستيعاب مكوناته واتجاهاته.

وإذا لم تكن هذه الموضوعات تحمل نفسا فلسفيا واحدا، فربما كان مرد ذلك إلى أن الرحلة الفلسفية بالنسبة لعقل يريد أن يكون متيقظا، هي رحلة طويلة وشاقة بما يقتضيه ذلك من توقفات وتساؤلات ومراجعات للمقدمات والمسلمات، في افق الانفتاح على آفاق فكرية رحبة ومتجددة باستمرار.

ان من ينفتح على معطيات الفكر المعاصر تتملكه الدهشة أمام هذه التحولات الفكرية الهائلة التي شهدها العصر الحديث، وتطرح عليه مهمة التساؤل عن مكوناتها ومداها، وعلاقتها بواقعنا الفكري والاجتماعي لأنها تقدم نفسها كتحديات يتعين الاستجابة لها. لقد حدثت في المجتمعات الحديثة تحولات فكرية كبرى في كل الميادين. وحدثت ثورات معرفية في مجال الفلسفة والعلوم الانسانية يطرح علينا استيعابها وفحصها ونقدها. فقد تم ارجاع الأفكار إلى محدداتها الاجتماعية والنفسية واللغوية، وأخذ التاريخ يتوسط في الحكم على الأفكار والمثل، وبدأ الوعي بضرورة التمييز بين الذات والموضوع، بين حكم الواقع وحكم القيمة، بين التاريخ والأسطورة، وتم الانفتاح على منطق تعددي وجدلي يقر بنسبية وتاريخية الحقيقة، كما تم ابراز فعالية الذات والعقل والاقرار بفعالية ومسؤولية الانسان والدعوة إلى بناء الأحكام على أساس المشاهدة والملاحظة والانفتاح على العالم الحسي.

إلا أن الفكر الاوروبي عاد في مرحلة ثانية لوضع هذه الافكار المستجدة تحت مشرحة النقد والمراجعة وهكذا تمت مراجعة حدود وأسس العقلانية، وتم ابراز محدودية العقل وكشف المجالات التي لا تطالها سلطته، كما تم ابراز أداتيته ونقد مركزيته، وروجع دور وسلطة الذات، ومفهوم المعنى الأصلي وانفتح باب التأويل وتعدد المعاني انطلاقا من الاقرار بكثافة الرمز والحدث، وانتقد مدلول الحرية باجلاء مختلف الشرائط والحتميات المحددة للوعي والسلوك، وفحص دور الانسان في التاريخ، وغيرها من المسلمات التي شكلت أساس فكر النهضة الاوربي والنزعة الانسانية والعقلانية المرتبطة به. لقد حل التعدد محل الوحدة، والاختلاف محل الهوية، والسلب محل الايجاب، واللامنظور محل المنظور. وتمت إعادة الاعتبار للجسم بجانب النفس وللدال بجانب المدلول وللمؤسسة بجانب الفكر وللرغبة بجانب العقل. وقد انبثقت هذه المراجعة الجذرية والحيوية من صلب الفكر الغربي

نفسه مع بداية القرن الحالي، وإن كانت بذورها منبثة في نهاية القرن الماضي نفسه.

وباعتقادنا ان كل تعامل مع الفكر الغربي يتعين ان يكون تعاملا نقديا، وان يستحضر جملة معايير : **اولها** ضرورة التمييز بين ما هو علمي وما هو ايديولوجي، **وثانيها** التمييز بين ما هو كوني وماهو محلي، **وثالثها** مراعاة تاريخية هذه المكتشفات الثقافية. ومن هنا ضرورة التمييز بين مرحلة انطلاق العقلانية الغربية وانفتاحها وتفاؤلها ونزعتها المركزية، وهي المرحلة الأولى للحداثة. ثم المرحلة الثانية وهي مرحلة المراجعة حيث اخضعت المطلقات السابقة للنقد كالتاريخ والعقل والانسان والتقدم. وبدون الوعي بهذه الفواصل والفروق والمعايير فإنه سيحدث خلط بين الأزمنة والسياقات. بل إن مثل هذا الخلط سيصبح خطأ شنيعا حين يتعلق الأمر بالتجربة المجتمعية نفسها التي تحاول القفز إلى المستوى الثاني من الحداثة وهي لم تستوعب عتبتها الأولى والمتمثلة أساسا في الليبرالية الفكرية والمجتمعية. إن القفز فوق هذه التجربة، التي تشكل جوهر الحداثة الغربية، لا يقود إلا إلى استبدال استبداد بآخر وإلى إحلال دغمائية محل أخرى.

نعم، ليس من السهل استيعاب كل هذه التحولات السريعة والعميقة التي حملتها الحداثة معها سواء في التنظيم الاجتماعي أو في المنظور الفكري. فوتيرة التحولات أصبحت في منتهى السرعة بحيث يشعر المرء — كما تقول الباحثة الانتروبولوجية مرغريت ميد — مع هذه التحولات وكأنه أصبح مسافرا في الزمن باسرع مما كان أجداده يسافرون في المكان. وقد سبق للشاعر الانجليزي جون دوم (سنة 1611) أن سجل هذا الانبهار والاندهاش أمام التطورات الفكرية الحادثة في عصره والتي غالب ما تقود المرء إلى الشك والحيرة حيث قال :

الفلسفة الجديدة تجعل كل شيء غير يقيني
فعنصر النار منطفىء كليا
الشمس مفتقدة والأرض، ولا أحد اليوم
يمكن ان يرشدنا اين نبحث عن هاته
يعترف الناس صراحة ان هذا العالم محدود
عندما يبحثون في الكواكب والسماء
فهم يبحثون عن الجديد ثم يرون أن هذا
قد انحل من جديد في الذريات
كل شيء أصبح شتاتا واختفى كل تماسك
لا وجود لعلاقات صحيحة، لا شيء يتلاءم بعد (1).

لذلك فإن اتخاذ موقف نقدي تجاه تيارات الفكر الاوروبي للتمييز فيه بين ما هو خصوصي وما هو كوني، يعتبر شرطا أساسيا للتعامل مع فكر يتميز بالغنى والتنوع. لكن عملية النقد والتقييم لا تتأتى إلا بعد تحقق عنصر الفهم والاستيعاب. إذ بدون فهم لمعطيات هذا الفكر ومكوناته وعلاقته بظروف انتاجه يظل هذا الموقف النقدي متعذرا. كما ان خلق حوار بناء مع هذا الفكر يقتضي العمل على استيعابه بدقة وعرض محتوياته بأمانة لا يشوبها تحامل مجاني أو تمجيد مبالغ فيه، وذلك بتوفير شروط حوار حضاري يتخذ فيه الفكر العربي موقفا ناضجا وحضاريا ومسؤولا تجاه الفكر الغربي، دون احساس بالدونية أو التعالي التعويضي.

وأملنا أن يكون حوارنا مع الفكر الغربي مستجيبا لبعض هذه الشروط وخطوة نحو فهم بعض أسسه ومكوناته، وسيرا في طريق صياغة الاسئلة والقضايا التي تشغل وتؤرق مجتمعنا وفكرنا.

---

(1) Alexandre Koyré : Du monde clos à l'univers infini, Idées . Gallimard. P. 48

مفهوم الانسان عند فرويد*

الانسان كما يتصوره فرويد كائن او حيوان فسيولوجي ذو مظاهر نفسية. وهو ذو طبيعة ثابتة وإن تغيرت فانما يحدث التغير في مظاهرها فقط لا في عمقها ومكوناتها الاساسية. الانسان أداة او آلة فسيولوجية مغلقة (1) على نفسها بصورة مونادية، تحركها قوتان هما : ... الحفاظ على الذات والحب، كما أنها مزودة بطاقة ثابتة الكم مستودعها الأصلي هو الغرائز، وهي آلة يجتذبها ميل دائم نحو الاستقرار والتوازن ونحو التخلص من التوتر المستمر الذي تستشعره. هذه الطاقات (سواء في صيغتها الأصلية : الجوع والحب، أو في صيغتها النهائية : الحياة والموت) هي التي تدفع الكائن إلى الحركة لتحقيق متطلبات الغرائز.

والنفس التي هي موطن هذه الغرائز عبارة عن مجال لصراع دينامي بين دوافع متعارضة.

يسلم فرويد بماهية عدوانية وشريرة مسبقة للانسان، الذي هو كائن عدواني وشرس. وقد كان نصيب الدافع العدواني في نظرية

نشر بمجلة البحث العلمي ـــ الرباط أبريل 1975.

B. FROMM : **La crise de la psychanalyse.** trad. Française Paris Anthropos 1971 (1)
p. 60

الدوافع الأولى لفرويد ضئيلا. ففي النموذج المادي الميكانيكي الأول للدوافع أرجع فرويد الدافع العدواني اما إلى الدوافع الليبيدية أو إلى دوافع الحفاظ على الذات. بيد أن النموذج الحيوي البيولوجي الذي هو النموذج الصوري للنظرية الثانية، سيعطي للدافع العدواني مجالا مستقلا ومنافسا بالتالي لدافع الليبيدو ودوافع الانا.

هكذا تجد الروح العدوانية حسب فرويد أساسها في التكوين البيولوجي للانسان ذاته. فهو كائن مدفوع بطبيعته البيولوجية ذاتها نحو العدوان، مما يجعل القضاء على مظاهر العدوان والحرب أملا سرابا وكل ما يمكن عمله هو تقليص هذا الدافع إلى حدود معينة، لا القضاء عليه بتاتا. ان مظاهر التخريب والعدوان والشر، التي تطبع حياة الانسان المعاصر، مظاهر ذات أساس بيولوجي حتمي مكين، ولا سبيل إلى الخلاص منه. وهذا هو ما يفسر لنا كافة مظاهر الشر والعدوان والحروب سواء تلك التي وقعت في ماضي الانسان أو تلك التي تحدث في حاضره « ليس الانسان كائنا طيبا وضعيفا، ذا قلب متعطش للحب، انسان نقول عنه بانه يدافع عن نفسه حين يهاجم. بل على العكس من ذلك فهو كائن تحتوي معطياته الغريزية على قدر لا بأس به من العدوانية، وبالتالي فان القريب بالنسبة له ليس فقط عوضا وموضوعا جنسيا، بل هو أيضا موضوع اعتداء. الانسان مدفوع إلى اشباع حاجته من العدوان على حساب قريبه، مدفوع إلى استخدام عمله دون تعويض وإلى استعماله جنسيا دون موافقته والى امتلاك خيراته، واحتقاره، والحاق الآلام به، لتعذيبه وقتله. ان الانسان ذئب للانسان... » (2).

---

(2) Freud : **Malaise dans la civilisation**. Paris. P.U.F. 3e éd (P. 64 - 5).

ان فرويد يجعل من واقع الانسان ماهية له. فالانسان الذي يتحدث عنه فرويد ليس الا الانسان كما تنشؤه وتصوغه الملكية الخاصة ونظام السوق انه الانسان الجشع الأناني العدواني. وما يدفع فرويد إلى ترسيم هذه الصورة المرحلية للانسان هو دالتونيته الاجتماعية التي تحيل الظواهر الاجتماعية إلى مكونات بيولوجية ثابتة وهذه الدالتونية الاجتماعية جزء من ايديولوجيا علموية وذات سمات وضعية كانت تطغى على الفكر الأكاديمي في تلك الفترة. وهذه النزعة العلموية تتبطن باحكام قيمية اخلاقية واضحة مثل تلك الأحكام القيمية التي يكونها فرويد عن طبيعة انسانية شريرة وغير اجتماعية، بينما لا نكاد نعثر على مثل احكام القيمية هاته عند ماركس. فالانسان حسب هذا الأخير لاحق لنوع العلاقات الاجتماعية المحيطة التي تتوقف بدورها على نمط الانتاج السائد.

تصور فرويد الأساسي للانسان تصور فلسفي اخلاقي تشوبه احكام قيمية. نموذج الانسان عنده نموذج مزيج يضم خليطا من المفاهيم الكارهة للانسان (Misanthropiques) للوك وهوبز (3) ومن اللذية الابيقورية كلها مصوغة في نظرة فردية مسايرة للمفاهيم السائدة. والفرد حسبه في تعارض تام مع المجتمع بسبب طبيعته الفردانية العميقة ونرجسيته الفطرية. وبسبب تعارض مبدئه الصميم (مبدأ اللذة) تعارضا حادا ومستمرا مع مبدأ الواقع بما يتطلبه من تحديدات وارغامات تفرضها مصلحة المجتمع عامة ورغبات الآخرين. ان التعارض بين الإنسان والعالم والمجتمع والأخرين، تعارض دائم لافكاك منه، لان الكائن لا يمكن ان يصل إلى لحظة النيرفانا إلا في الحالة غير العضوية. اضف إلى ذلك التعارض بين الفرد والحضارة لان هذه لا تقوم الا على أساس الحد من جزء من رغبات الفرد وعلى تحويل جزء من طاقته

---

(3) E .FROMM : **La peur de la liberté** - trad - fran - Paris Buchet-Chastel 1963, P. 14.

الليبيدية نحو خدمة وبناء الحضارة. وفي هذا المجال يمكن اعتبار مفاهيم فرويد عن الحضارة متأثرة إلى حدود بعيدة بالقيم الرومانسية الممجدة للفرد والطبيعة ضد المجتمع والحضارة. ونحن نعتقد ان الاشكال يرتفع حين نحل محل مفهوم الحضارة عند فرويد مفهوم المجتمع الرأسمالي أو حين نفهم منها الحضارة الرأسمالية على وجه التحديد.

ان القمع البيولوجي والقمع الاجتماعي الذي هو من نصيب الفرد ليس قدرا ابديا، بل انه حالة رهينة بنظام الانتاج القائم على أساس الملكية الخاصة واستغلال العمل. وهنا نجد ايضا النزعة البيولوجية (مع ما يتبعها من نزعة محافظة) طاغية لدى فرويد وهي نزعة تحول بينه وبين ادراك الواقع الاجتماعي كما تجعله ينسب بعض الظواهر الاجتماعية الخاصة لا إلى حضارة معينة بل الى « الحضارة » عامة، او ترجعها احيانا إلى التكوين البيولوجي للانسان.

ولعل من أهم مساهمات فرويد في فهم الانسان هي نظرية اللاشعور، أي ذلك الجانب العميق من النفس الانسانية الذي ظل مجهولا، والذي يتملك مع ذلك امتياز كونه موجها في خفاء لسلوك الفرد، ومضفيا للمعاني على الكثير من اضرب السلوك التي لم يكن أحد يتصور أنها تحمل معنى.

وفكرة اللاشعور تقلب التصور الفلسفي التقليدي للانسان من حيث هو كائن عاقل. فالوجدان يكتسح العقل وينتصر عليه موجها اياه من وراء حجاب. وهذا الجانب القوي في الانسان، الجانب الوجداني، يتخذ لنفسه قشرة رقيقة من العقل، وان هي الا مضامين لا شعورية مكبوتة تكتسي طلاء عقليا. ان اكتشاف اللاشعور وطرق تجليه في الحياة النفسية يجعل فرويد سليل التقليد العقلي للفكر الغربي فهو حين يكشف اللاعقل وراء ما ظن انه عقل، وعندما يبشر بضرورة اكتساح العقل لما ينافيه ويعارضه، فانه يتأثر بذلك خطى الكثير من مفكري الغرب ذوي النزعة العقلية.

ان الانسان يستطيع أن يتجاوز لا عقلانيته ويتفهمها بقدر ما يستخدم عقله لاستكشاف غياهب عالمه الداخلي العميق الذي لا تسوده المعايير الاجتماعية، ولا المقاييس المنطقية، ولا التصنيفات الزمنية. ان الانسان على هذا الأساس تركيب ثنائي تفاعلي بين عناصر العقل والمنطق التي يبدو ان موطنها هو الشعور، ثم عناصر عدم المعقولية المنطقية وانعدام المعايير الاجتماعية، وكذا التداخل الزمني التي تسود اللاشعور.

وقد قدم التحليل النفسي بعض الطرائق العلاجية العملية لتحرير الانسان وتخليصه من السيطرة الخفية للاشعور، ومن تحديده لهوية الانسان، وذلك حتى يصبح واعيا بهذه الدوافع اللاشعورية مالكا لها لا متحددا ومتحدا بها. ان فهم اللاشعور وتسليط الضوء على محتوياته واشكال ظهوره سيؤدي إلى مراقبته والتحكم فيه إلى حد كبير.

هكذا نلاحظ في نظرية فرويد عن اللاشعور امتزاج رؤيتين متنافرتين : العقلانية واللاعقلانية تفاؤل الأنوار وكآبة الرومانسية (4). ونستطيع ان نرى فيها فكرا توفيقيا على الطريقة الكنطية، بين الحتمية والحرية، بين اللاشعور والشعور، بين الليبيدو والأنا. إن الانسان في نفس الوقت حر بوعيه وبقدرته على مراقبة لا شعوره والتحكم فيه إلى حد ما.

وهكذا توفق نظرية الحرية عند فرويد بين تصورين متزاوجين للانسان، من حيث هو كائن مشروط وخاضع لحتمية سيكولوجية وبيولوجية معينة. فالشخصية أو الانا ـــ وهو محصور بين دوافع الهو وضغط الأنا الاعلى ـــ يصنع توازنات وتوافقات ليست الا محصلات

---

(4) ا، فروم : فرويد (عنوانه الأصلي : رسالة سيجموند فرويد) ترجمة م.ع. مجاهد. بيروت. المؤسسة العربية للدراسات والنشر 1972 (ص 163).

لقوى فاعلة. الانسان في هذه الحالة خاضع لماضيه الطفولي بصورة حتمية وتابع لمحصلة القوتين الفاعلتين : الهو والأنا الأعلى والحالة الثانية هي الانسان من حيث هو كائن يمتلك بعدا عميقا خاصا هو اللاشعور الذي يضفي معنى على ما ليس له في الظاهر معنى ويستطيع بواسطته ان يتجاوز هو ماض ومعطى.

والتحليل النفسي ليس تحليلا للظواهر بل اكتشافا للمعنى الكامن وراء هاته الظواهر. وهنا نشير إلى تقارب منهجي ملحوظ بهذا الصدد بين فرويد وماركس، فماركس يميز بين **الاشكال** التي تبدو عليها الظواهر المجتمعيّة، **وما تكون عليه** هاته الظواهر في واقعها. ويرى ان مهمة البحث العلمي هي تخطي الظواهر إلى كيفية عملها اي كيف تشتغل العلاقات الاجتماعية في عمقها يقول ماركس.

« ان الأولى (يقصد الظواهر كما تبدو) منتوجة مباشرة وتلقائيا كانماط جارية من التفكير، اما الثانية (يقصد العوامل الخفية) فيتعين ان يخرجها العلم إلى حيز الوضوح. ان الاقتصاد السياسي الكلاسيكي يكاد يلمس الطبيعة الحقيقية للاشياء دون ان يستطيع مع ذلك التوصل إلى صياغتها بوعي (5) ».

ان الوعي التلقائي حسب ماركس، وعي مشوب بعناصر ايديولوجية ولا يدرك الا الخطاطات الظاهرة دون ان يرجعها إلى مقولاتها العلمية. والوعي العلمي هو وحده الذي يستطيع ادراك بنية الاشياء وعلاقاتها والقوانين التي تنظمها.

اما فرويد فيميز في نظرية الأحلام بين المحتوى الظاهر والأفكار الكامنة (6) ويعمم المنهج التحليلي هذا التمييز على كافة الظواهر النفسية

---

(5) عن : ج. ازرايل « الاستلاب من ماركس إلى السوسيولوجيا المعاصرة » باريس انتروبوس (ص 434 — 37).

(6) انظر فرويد : محاضرات تمهيدية. الترجمة العربية — القاهرة. مكتبة الانجلو المصرية ص 112.

وانماط السلوك فيبحث دوما عن معناها الكامن وعن غايتها. ان كل سلوك بشري يحمل معنى يتعين اكتشافه حتى ولو كان — بتعبير فرويد — حركة اصبع. فالانسان بهذا المعنى هو « الكائن الذي يمنح معنى لكل شيء بما في ذلك كلمة معنى الصغيرة ذاتها، أو بعبارة أخرى فالانسان كائن مزود بالعقل، بحيث لا يكون ابدا خلوا من المعنى، إذا ان هناك دوما أسبابا معقولة لما ليس معقولا ولا مسببا (7).

والعلاقات الاجتماعية الوحيدة التي يعيرها فرويد كبير اهتمام، هي العلاقات القائمة بين اطراف الثالوث العائلي والتي يحكمها مركب أوديب. وأساس اهمية العلاقات العائلية عند فرويد هي حاجة الانسان إلى الحماية والحدب. فالانسان هو الكائن الوحيد من بين الكائنات، الذي يمضي أطول فترة في كنف الوالدين، اي ان فترة تبعيته للوالدين هي اطول فترة لدى اي حيوان. ومن ثمة تكتسب العلاقات العائلية اهمية خاصة، وهذه هي الزاوية الوحيدة التي ينظر من خلالها فرويد إلى العلاقات الاجتماعية القائمة بين الفرد ومحيطه البشري وتقدم هذه العلاقة في صورة تجريدية بمعزل عن العلاقات الاجتماعية العامة، وفي اهمال ارتباط البنية العائلية بالبنية الاجتماعية العامة (8).

العلاقات التي يتصور فرويد قيامها بين افراد العائلات هي بشكل غير واع، نفس العلاقات التبادلية القائمة في السوق — فاذا كان الانسان عند فرويد عبارة عن آلة فيسيولوجية أولا، ثم هو بعد ذلك كائن مدفوع إلى الاتصال بالآخرين، فانه يكون كائنا اجتماعيا

---

(7) E. Borne : Idélogie et pholosophie **in les idéologies dans le monde moderne** paris D.D. Brouer 1971 p. 84.

(8) يقول لوكاتش : (ان النزعة الغالبة على الفلسفة في مرحلة الامبريالية تقوم على اهمال الشروط الاجتماعية وعلى اعتبارها معطيات ثانوية تؤثر تقريبا على ماهية الواقع الانساني) لوكاتش — أو وجودية أم ماركسية ؟ ترجمة طرابيشي ص : 57.

بمعنى انه على الرغم من موناديته الاصلية، يجد نفسه في حاجة إلى الآخرين من اجل اشباع حاجاته ورغباته، فالطفل في حاجة إلى امه لحمايته وتوفير الاشباع الكافي له، والبالغ في حاجة إلى شريك لاشباع دوافعه الجنسية. وكافة علاقات الحب والحنان والتعاطف قائمة على الحاجات والمصالح الليبيدية ومصاحبة لها. والانسان الجنسي الذي يتحدث عنه فرويد مشتق من الانسان الاقتصادي، الذي هو موضوع الاقتصاد الكلاسيكي (9). فحاجات هذا الانسان حاجات اقتصادية تجد اشباعها في تبادل الخيرات في السوق. وحاجات الانسان الجنسي حاجات فسيولوجية ليبيدية تجد اشباعها المتبادل في العلاقات بين الجنسين. وفي كلتا الحالتين الاقتصادية والجنسية يظل الانسان كائنا منفردا واشبه ما يكون بشجرة الصنوبر الوحيدة، تلك التي شبه بها كيير كغارد توحد الذات وانفرادها.

حسب هذا التصور يجد الناس انفسهم في حالة انعزال وجودي، ويظلون غرباء بعضهم عن بعض لا تجمع بينهم سوى حاجة بعضهم إلى البعض للاشباع المتبادل. فالانفصال هو الحالة الوجودية الأصلية، والاتصال هو الحالة الاجتماعية اللاحقة.

ان صورة العلاقات الأكثر صميمية بين الكائن الانساني والكائن الانساني، وهي العلاقات العاطفية والوجدانية والتجاذبية بين الناس هي بالضبط نسخة أخرى (انسانية طبعا) من العلاقات الاقتصادية القائمة في السوق والتي تحدد بصورة حتمية كافة العلاقات القائمة في المجتمع وتنسجها على منوالها. وفرويد يعتبر هذه العلاقات التبادلية في المجال العاطفي وفي مجال اشباع الحاجات، هي العلاقات الوحيدة الممكنة والواقعية، في حين انه انما يرسم علاقات خاصة بنمط اجتماعي معين هو النمط المجتمع الغربي الرأسمالي في فترة من فتراته.

---

(9) E. FROMM : **La crise de la psychanalyse** p. 61.

حول مدلول الاستلاب*

تشاء قوانين الموضة التي غزت كل الميادين بما في ذلك ميدان الفكر، أن يصبح الاستلاب لفظا متداولا ومستهلكا بكثرة. ليس غريبا اذن أن يحظى هذا اللفظ بكل أسبقية ويصبح زينة المقالات وحلية الأحاديث. إن ما يجيز استخدام مفهوم من المفاهيم هو مدى الحاجة اليه للتعبير عن واقع معين، ومدلول الاستلاب يقدم هذه الاستجابة السريعة. ولكن السؤال في هذه الحالة هو ما اذا كان اللفظ يستطيع أن يعبر بالضبط عن هذه الحالات التي هو مدعو الى التعبير عنها. ولعل الأمر ليس كذلك بالنسبة لمصطلح مغر كهذا. وأغلب الظن أن مصدر صفته الاغرائية هو غرابته وجدته وعدم تحدده، فهو بقابليته لاحتواء عدد كبير جدا من الوحدات الدلالية (الغربة، العبث الانفصال، السلب الحرمان، الشعور بالضياع الخ...) مهيؤ للتعبير عن مجالات متباينة ومتنوعة، فهو يكاد يعنى كل شيء ولا شيء بالضبط. وهو من أوسع المصطلحات المعاصرة جلبابا وأكثرها تداولا : «واذا قمنا بوصف وتحيل للأدب السوسيولوجي والسيكولوجي الحالي (...) سنكتشف أن عددا لابأس به من الكتب والمقالات يستخدم فيها لفظ الاستلاب، وهي تتطرق الى كل شيء ابتداء من المشاركة الضعيفة في الانتخابات، الى التمييز العنصري وعدد من الأزمات الاجتماعية، الى

* نشر بمجلة أقلام في مارس 1973

السلوك العصابي الفردى» (1).

1. تطور مدلول الاستلاب :

الاستلاب مفهوم أثري في تاريخ الفلسفة. ويعود تاريخه الى المثالية الالمانية، بل هناك من يعود به الى فكرة أفلوطين عن تحولات الواحد (2) فروسو يستخدمه لوصف انعكاس حالة **انفصال** الانسان عن الطبيعة **وحرمانه** من حريته الطبيعية الأصلية حينما انخرط في العقد الاجتماعي (3). ثم تستخدمه المثالية الألمانية (كنط) للدلالة على **عدم اكتمال وغربة** الانا الظاهري بالنسبة للأنا النوميني. أما هيجل فيستخدمه للدلالة على انفصال الفكر (أو الروح) عن ذاته في عملية خلق الموضوعات. فالموضوعات هي تحقق موضوعي للفكر وانفصال عنه أو استلاب له (4).

يؤسس ماركس في مرحلته الفلسفية (اللاحقة للفترة الليبرالية فترة الأطروحة وكتابات الجريدة الرينانية) نظرية في الاستلاب مؤادها أن الانسان يعاني في كافة مظاهر حياته من ظاهرة كلية غير سليمة هي ظاهرة الاستلاب. تأخذ هذه الظاهرات مظاهر ثلاثة : استلاب ايديولوجي (5) يتمثل في خضوع الانسان لعالم الوهم وانفصال ماهيته عنه، واستلاب سياسي (6) يتمثل في انفصاله عالم السلطة السياسية عن الانسان، واستلاب اقتصادي (7) يتمثل في تبعية العمل لرأس المال، وغربة العامل عن منتوج عمله وخضوعه للقوة الاجتماعية للمنتوج تلك القوة التي تتحول مباشرة من العامل الى المالك. والعلاقة

---

(1) (2) (3) (4) : دراكوتين ليكوفيتش. الاستلاب، بلغراد (بالفرنسية).
(5) يعرضه ماركس في : نقد فلسفة الحق عند هيجل (1843).
(6) يعرضه ماركس خطوطه العامة في الكتاب السابق وفي «المسألة اليهودية».
(7) يعرضه ماركس في مخطوطات سنة 1344 الذي هو خلاصة لفكر ماركس الشاب.

بين هذه المظاهر هي علاقة علية بمعنى أن الاستلاب الاقتصادي هو علة كافة مظاهر الاستلاب الأخرى، أو أنها مشتقة منه. العمل المستلب اذن هو علة الاستلاب السياسي والاستلاب الأيديولوجي. وهناك ثلاثة عناصر يمكن اعتبارها أساسا للعمل المستلب هي : 1 ـ الملكية الخاصة لوسائل الانتاج. 2ـ وتقسيم العمل الذي هو نتيجة لتطور «القوى المنتجة». 3ـ ثم تحول العمل الانساني الى سلعة تسرى عليها نفس القوانين التي تحكم السلع الأخرى. إن هذه العوامل الاجتماعية هي التي تولد حالات الاستلاب.

هذه العوامل الاجتماعية الثلاث (تحول الانسان وقوة عمله الى بضاعة وتقسيم العمل والملكية الخاصة) هي الثالوث العلي للحالات السيكولوجية للاستلاب.

أ ـ يشعر العامل بأنه مستلب بالنسبة لعمله أي لنشاطه الخاص. فهو يشعر بأن عمله ليس عملا اراديا بل هو عمل ارغامي «انه حكم بأشغال شاقة. فهو ليس تلبية لحاجة، بل هو وسيلة لتلبية حاجات خارجة عنه». يصبح العامل اذن **غريبا عن عمله، ويشعر بأن عمله «خارجي»** بالنسبة له، وأنه ليس اثباتا لذاته بل هو تنكر ونفي لها. يقول ماركس في المخطوطات أن استلاب العمل يتجلى في أن «العمل خارجي بالنسبة للعامل أي لا ينتمي الى كينونته، وبالتالي فالعامل لا يثبت ذاته في عمله بل العكس فهو يتنكر لذاته في العمل، (...) وهو لا ينمي في العمل أية طاقة حرة من طاقاته لا مادية ولا معنوية، بل يقتل جسمه ويخرب روحه. وهذا هو السبب في أن العامل لا يشعر بأنه لا يملك زمام نفسه الا حين يغادر العمل (...) ان عمله هذا ليس نشاطا اراديا بل هو عمل قسري. انه حكم بأشغال شاقة. فهو ليس تلبية لحاجة بل هو وسيلة لتلبية حاجات خارجة عن العمل»(8).

---

(8) كارل ماركس : مخطوطات 1844. المطبوعات الاجتماعية. باريس 1969 ص 60 الطبعة العربية (ترجمة اليأس مرقص) دمشق 1980.

يتجلى الأثر السيوكولوجي لاستلاب العامل بالنسبة لعمله في غربة عمله عنه، وخارجيته بالنسبة له، وانكاره لذات العامل، وتقتيله لروحه وقسريته مما يجعل هذا العمل لا تجليا لماهية الانسان المنتجة والاجتماعية بل تخريبا وقتلا لها. ليس هذا العمل امتدادا للحياة أو نشاطا تلقائيا من نشاطاتها بل هو وسيلة للحياة، اذ به وبعده فقط تبدأ الحياة.

ينتج عن ذلك مباشرة غربة الانسان عن نوعه. فاذا كانت ماهية الانسان أيضا في نوعه فان العمل المستلب يفصل الانسان العامل عن نوعه أي يتهدد انسانيته ويسلبه إياها.

ب. بالاضافة الى شعور العامل باستلابه بالنسبة لعمله وبالتالي تجاه نوعيته الانسانية، يشعر العامل أيضا بأنه مستلب تجاه منتوج عمله. فهو يشعر بأنه غريب عن منتوجه، فحالما يكتمل هذا الأخير ينفصل عن العامل المنتج وينضاف كملكية خاصة الى المالك تعود لتسيطر عليه. «ان الموضوع الذي ينتجه يعود ليجابه العمل كما لو كان كائنا غريبا، أو كما لو كان المنتوج قوة مستقلة عن المنتج»(9). لذا العامل لا يفقد المنتوج فقط ولا ينفصل عن ملكيته فقط، بل ان منتوجه يأخذ صورة قوة قاهرة فهو ينضاف الى رأس المال وبذلك يصبح أداة استغلال لقوة العامل الذي أنتجه.

ويتضمن استلاب الانسان بالنسبة لمنتوج عمله استلابه تجاه الطبيعة اذ تأخذ الطبيعة في هذه الحالة صورة خصم. فحين يختطف من الانسان منتوجه فان الطبيعة برمتها تكون قد انتزعت منه ولم تعد في ملكه. ان الانسان باعادة انتاجه للطبيعة بفعل العمل الذي يمارسه عليها يحصل على البعد الشمولي للنوع. ولكن العامل في المجتمع

(9) نفس المرجع الطبعة الفرنسية ص 57 ـــ الطبعة العربية ص 171.

الرأسمالي بعيدا عن أن يحصل على شمولية كينونته في الطبيعة، وبعيدا عن أن ينطبق على النوع ويتحد به فانه يجد نفسه مزاحا بعنف عن الطبيعة ومعادا بقسوة الى خصوصيته كونه كائنا بيولوجيا (10).

والخلاصة هي أن هناك واقعا اجتماعيا مستلبا (أي فاعلا)، أركانه الثلاث هي بضاعية العمل وتقسيم العمل والملكية الخاصة، يولد حالات استلاب سيكولوجية تتمثل في شعور العامل بانفصال فعل عمله عن ماهيته النوعية — من حيث هو كائن منتج — وتحوله الى أداة استنزاف لمجهوده وسيطرة عليه وبالتالي الى سلب لماهيته.

واضح أن هذه النظرية تقوم على أساس تصور انترولوجي — فلسفي للانسان من حيث هو كائن نوعي أي أن ماهيته هي في نوعه وفي شموليته. فهو كائن كلي بمعنى ان الفرد يحقق في ذاته كل صفات واستعدادات النوع. وهو كائن اجتماعي في عمقه فهو لا يمكن أن يحيا خارج العلاقات الاجتماعية «فالمجتمع اذن هو نتيجة الطابع الاجتماعي الأساسي للانسان» (11). وهنا يتجلى التصور الفلسفي التجريدي للانسان، فالطابع الاجتماعي للانسان هو سر وجود المجتمع عند ماركس الشباب و«الفرد هو الكائن الاجتماعي» (12) بينما نجد الأمر على عكس ذلك في المرحلة الثانية من تفكيره حيث يقدم نموذجا سوسيولوجيا للانسان. فالطابع الاجتماعي للانسان من تأثير المجتمع وليس العكس. وتعلن الموضوعة السادسة حول فويرباخ بشائر تحول نظري كبير في فكر ماركس : «ولكن ماهية الانسان ليست تجريدا

---

(10) انظر جان كلافن : فكر كارل ماركس — منشورات سوى — طبعة سنة 1970 — ص 141 — 142.

(11) ج ازريل : الاستيلاب ... ص 121.

(12) كارل ماركس : مخطوطات 1844، الاقتصاد السياسي والفلسفة — الطبعة الفرنسية ص 90 — الطبعة العربية ص 217.

مباطنا للفرد المنعزل. انها في واقعها مجموع العلاقات الاجتماعية». ان الطابع الاجتماعي للانسان اذن هو انعكاس لواقعه وعلاقاته الاجتماعية، وليس الواقع الاجتماعي انعكاسا للماهية الاجتماعية للانسان.

هذا التحول النظري بصدد تصور الانسان ليس الا جزءا من تحول كبير تعلن عنه الاطروحات والايديولوجيا الالمانية في صورة حية. ويؤرخ ماركس لهذا التحول قائلا : « (...) فقد قررنا أن نخرج معا معارضة رأينا للرأي الايديولوجي الخاص بالفلسفة الالمانية وفي الحقيقة أن نصفي حساباتنا مع وعينا الفلسفي السابق» (13).

والحق أن هذا التحول النظري (الذي يعطيه ألتوسير مصطلحا سلبيا ووحيد الجانب هو : القطيعة الابستمولوجية) (14) يقدم تصورا جديدا عن المجتمع وعن الانسان والتاريخ أو بعبارة أخرى فهو بداية تكون المادية التاريخية. وما هذه التحول الا انتقال من وعي فلسفي الى وعي علمي، من الكائن النوعي الى الكائن الاجتماعي، ومن الاستلاب الى التشيؤ، ومن التحقق الذاتي الفردي للانسان الى خلق الشروط الاجتماعية لفهم الانسان واستشراف آفاق تحرره.

الاستلاب اذَن مصطلح أثري في عملية تطور فكر ماركس وهو ينتمي الى مرحلة الوعي الفلسفي، ثم هو مفهوم يقوم على أساس تصور فلسفي تجريدي للانسان وعلى أساس تصور رومانتيكي للعمل الانساني (أي التمجيد الرومانتيكي لعمل الصناع السابق على الرأسمالية والتصنيع). ثم هو بالاضافة الى ذلك مصطلح قد تخلى عنه صاحبه وأخذ يستخدم مفاهيم اجتماعية واقتصادية أكثر تحددا هي : فيتيشية

---

(13) كارل ماركس : دراسات اقتصادية ـــ مقدمة كتاب مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي ص 45.

(14) انظر ألتوسير : من أجل ماركس ـــ ص 25.

السلعة، واستغلال قوة العمل، وقانون الافقار وقانون التراكم، وانتاج فائض القيمة... وبكلمة واحدة فان الانتقال من الاستلاب الى التشيؤ هو انتقال من التصور الفلسفي التجريدي الى تصور سوسيولوجي واقتصادي ملموس.

ـ نظرية التشيؤ :

ينحت لوكاتش لفظ التشيؤRéification للتعبير عن نظرية ماركس الثانية حول الاستلاب. أساس نظرية التشيؤ هو ما يدعى بفيتيشية السلعة أو السمة السحرية للسعلة، ذلك أن الموضوعات في نظام الانتاج الرأسمالي تتحول مباشرة الى سلع أي الى موضوعات لا ينظر اليها من حيث قدرتها على أشباع وتلبية الحاجات الانسانية بل من حيث قيمتها التجارية بالنسبة لموضوعات أو منتوجات أخرى. وبعبارة أخرى فان نمط الانتاج الرأسمالي يكسب كافة الموضوعات قيمة تبادلية ويباعد بين قيمتها الاستعمالية (أي قيمتها المباشرة في أشباع الحاجات) وقيمتها التبادلية (أي قيمتها بالنسبة لموضوعات أخرى مقاسة بقيمة تبادلية شاملة هي المال). تكتسب كافة الموضوعات اذن بصورة حتمية قيمة تبادلية ما في المجتمع الرأسمالي. والقوانين الموضوعية لنظام السوق الرأسمالي هي التي تحدد بصورة حتمية أيضا القيمة التبادلية لسلعة ما (15).

بابتعاد الانتاج الرأسمالي عن الأهداف المباشرة أي أشباع الحاجات، وباتخاذه طابعا عاما وتجريديا تكتسب كافة الموضوعات قيمة تبادلية وتتخذ صفة أشياء ذات قيمة تبادلية معينة تحددها قوانين السوق

---

(15) الاستلاب...(مرجع سابق)

أي قوانين العرض والطلب. وبتحول الموضوعات الى سلع أي الى مجرد أشياء تصبح مستقلة عن الأهداف التي انتجت من أجلها بل تتحول ضد هذه الاهداف. وقل هذا أيضا عن كل المؤسسات الاجتماعية (16). ولا يقف الأمر عند هذا الحد بل تتحول قوة العمل وكل العلاقات الانسانية الى قيم تبادل وتكتسي صبغة علاقات بين أشياء.

وبخضوع السلعة لقوانين السوق لا لحاجة المستهلك تأخذ عملية الانتاج صبغة موضوعية (بمعنى خارجية) أكثر فأكثر، وتطغى الصبغة الشيئية للسلع على محتواها الاجتماعي. ويتجه الانتاج الرأسمالي الى اخفاء الطابع الاجتماعي (والانساني بالتالي) للانتاج وينزل به الى الدرجة الثانية لحساب طابعه الشيئي والموضوعي والقانوني. ان العلاقات الاجتماعية بين المنتجين تتقنع بواسطة عملية اشتغال السوق وبواسطة شكليات بيع وشراء المنتوجات (17). ويصاحب اختفاء الجانب الاجتماعي للانتاج لحساب جانبه الموضوعي تنامي قيمة الأشياء والموضوعات وتناقص قيمة العامل البشري. وفي وضع كهذا يصبح للآلات القيمة السابقة للبشر بينما تنحط القيمة البشرية الى مجرد قيمة آلات. يقول ماركس: «وهكذا نرى السر الذي يحيط بشكل السلعة بسيطا وينحصر في أنه يعكس للناس الصفة الاجمالية لعملهم على أنها صفة موضوعية عالقة بمنتجات العمل نفسها، ويعكسها كذلك بوصفها خاصية اجتماعية طبيعية لهذه الاشياء. يترتب على هذا أن العلاقة الاجتماعية القائمة بين المنتجين والمجموع الكلي لعملهم تبدو بالنسبة اليهم علاقة اجتماعية بين منتجات عملهم لا بينهم

---

(16) نفس المرجع ص 98.
(17) نفس المرجع ص 424.

هم أنفسهم»[18]. كما يرى أن مصير منتجات اليد هو نفس مصير منتجات الدماغ الانساني في العالم الايديولوجي، وهو استقلالها وتمتعها بكيان خاص وقدرتها على التواصل فيما بينها ومع الناس. تستقل هذه القوى الاجتماعية عن الناس وتعود لتسطير عليهم وتشعرهم بقدرية وحتمية بل وبأبدية الأوضاع السائدة.

كل هذه التحليلات تقدم تعليلا اجتماعيا للتشيؤ، بمعنى أنه وليد نمط انتاج اجتماعي معين أي أنه معلول لكيفية التنظيم الاجتماعي لعملية الانتاج. فالتشيؤ ليس معلولا للتقنية أي للقوة المنتجة الميتة بل لعلاقات الانتاج الاجتماعية السائدة، هذه العلاقات التي تفرض تحويل كل النشاطات الانسانية وكل المنتجات الى سلع اي الى أشياء تحمل في ذاتها قيمة تبادلية.

لماذا التمسك بمفهوم الاستلاب :

يبدو اذن أن تحليل ماركس للتشيؤ أوضح موضوعا وأدق منهجيا من تحليله للاستلاب. فهو يرجع الاستلاب الى الملكية الخاصة والى تقسيم العمل بالدرجة الاولى ثم الى تحول قوة العمل الى بضاعة. ولكن ذلك كان من قبيل الحدس الفلسفي. اذ أنه بعد أن قام بتشريح سوسيولوجي واقتصادي للمجتمع الرأسمالي وتبين ميكانيزم اشتغال بنياته الكبيرة والصغيرة استطاع أن يبرز العملية الاجتماعية التي تولد التشيؤ، وهي عملية تحول الموضوعات الى سلع، وكيف أن القوة التي يتم بها هذا التحول تسري على المجتمع كله. نحن اذن — بصدد التشيؤ — أمام تحليل عيني لكيفية عمل نمط اجتماعي معين (هو النمط

---

(18) كارل ماركس : رأس المال. ترجمة راشد البراوي ج 1ص 35. ونشير الى عدم التطابق البين بين الترجمة العربية والترجمة الفرنسية (لابلياد ج 1 ص 606) (انظر أيضا ج : ازريل : الاستيلاب... ص 424 — 435).

الرأسمالي)، ولسنا أمام حالة عامة (هي الاستلاب) تتميز بتوفر عوامل معينة (الثالوث العلي للاستلاب). وهذا ما يبرر قولنا ان الانتقال من نظرية الاستلاب الى نظرية التشيؤ هو انتقال من الوعي الفلسفي العام والمجرد الى الوعي العلمي السوسيولوجي. وعلى الصعيد الايديولوجي هو انتقال من مشكلة تحقيق الذات الانسانية الفردية الى مشكلة التنظيم العقلاني والواعي للعملية وللتطور الاجتماعي [19].

يبدو اذن أن الاستلاب مفهوم ايديولوجي بالمعنى الذي افترضه التوسير، أي أنه مفهوم يشير الى مجموعة من الوقائع الموجودة ولكنه ــ بعكس المفهوم العلمي ــ لا يقدم طريقة أو واسطة معرفتها [20]. وبالتالي لا يمكن أن يعين نظريا بنيتها الخاصة. كما أنه مرتبط بكل تصور يعتبر الماهية سابقة على الوجود.

لكن ما هي اذن القاعدة الاجتماعية الكامنة وراء ارتفاع القيمة الاستعمالية لمفهوم الاستلاب ؟ لعل ما يجتذب في هذا المصطلح هو غرابته الاثرية، ولكنه من ناحية اخرى يستجيب لادراك عام وغير متحدد للظواهر الاجتماعية كأن نقول ان شخصا ما مريض دون أن نقوم بتشخيص هذا المرض وتحديد نوعيته. ويعكس هذا المفهوم اذن ادراك بعض الفئات الاجتماعية الغامض للظواهر الاجتماعية ويستجيب لحاجتها الى مفهوم عائم لادراك عائم وهذا ما يجعل البعض يعتبره «مفهوما مريضا».

ان الواقع الاجتماعي في المجتمعات المستعمرة سابقا واقع أكثر تعقيدا بما لا يقاس وأكثر تشابكا من الواقع الاجتماعي الواضح المعالم

---

(19) ج. ازريل : الاستلاب... ص 417.
(20) التوسير : من أجل ماركس ص 229.

في العالم المتقدم بفعل تأثير عملية الفرز الاجتماعي الناجمة عن دينامية الصراع الاجتماعي في المجتمعات المتقدمة، وبفعل التداخل الاجتماعي وتنوع المؤثرات في المجتمعات المستعمرة سابقا، وذاك هو الأساس الاجتماعي لادراك غير واضح للبنيات الاجتماعية ولمظاهر الصراع الاجتماعي. وهنا يتعين أن تأتي الوضوح النظري، والتخلي عن المفاهين السديمية ليعوض هذا التعقيد والتنوع اللامتناهي في البنى الاجتماعية.

ان هذا المفهوم يمكن أن يكون مفيدا في جدال سياسي أو في مبارزة ايديولوجية ولكنه لا يمتلك نفس القيمة في منهج علمي أو بناء نظري.

إذا كان لفظ الاستلاب كمدلول فلسفي يعني انفصال جزء من الذات وتجسده في موضوع يعود ليتحكم فيها، فإنه غالبا ما يستعمل بمعنى الاغتراب فقط، أي شعور الذات بالغربة. وهنا نستطيع ان نتحدث عن الاغتراب المكاني أو الزماني أو الاعلامي أو الاغتراب النفسي أو غيره. وبذلك يكون الاغتراب عنصرا من عناصر الاستلاب من حيث هو انفصال وسيطرة. وحتى اذا ما تحدثنا عن الاغتراب الانتاجي فإن هذا المدلول يظل ناقصا من حيث انتقاء عنصر السلب والنفي والتحكم.

وعلى وجه العموم فان مدلول الاستلاب مدلول واسع وعريض بحيث يعني الاغتراب والانفصال والتحقق الموضوعي للذات والتخلي (كما عند روسو) والضياع والسلب وغيرها من المعاني كما أنه يطال مجالات لا حصر لها (التجارة ــ الفكر ــ اللغة ــ الحضارة وغيرها). ولعله بهذا الاتساع الفضفاض يصبح مدلولا عائما يعني كل شيء وكأنه لا يعي شيئا بالضبط.

أما مدلول التشيؤ فهو مدلول سوسيولوجي فلسفي يشير الى تحول الذوات والمعاني والقيم الى أشياء او الى بضاعة.

واذا كانت الماركسية ترجع التشيؤ الى بنية الاقتصاد الرأسمالي من حيث تحويله لكل شيء في المجتمع الى بضاعة، فإن استلهام هيدجر يبين لنا أن جوهر الحداثة هي التقنية، وأن جوهر التقنية هي الاداتية، أي تحويل الغايات الى وسائل وأدوات. وفي ذلك يقول هيدجر : «ان الارادة تنفي كل غاية في ذاتها ولا تسمح بأية غاية إن لم تقدم نفسها كوسيلة» (20)، وهذا التعليل الفلسفي قريب من تعليل ماكس فيبر الذي يفترض ان العقلنة هي أساس تطور النظام الاقتصادي الرأسمالي، وما العقلنة في النهاية الا اصطناع مجموعة من الوسائل بقصد تحقيق غايات معينة. فالتشيؤليس ناتجا فقط عن طبيعة النظام الرأسمالي بل هو ظاهرة مرتبطة أيضا بتطور التقنية وتنمية الوسائل وتحويل الوسيلة الى غاية، بل تحويل كل الفعاليات والانشطة الى وسائل، وبذلك فهو منتوج للعنصر الاجتماعي المتمثل في رأس المال كما أنه بنفس الوقت منتوج للعنصر التقني الذي يحول كل شيء الى وسيلة وأداة.

---

(21) Heidegger : Essais et conferences.Gallimard (1958) p 92. (21)

فتجنشتين وفلسفة اللغة

> « اننا نتخلص، بواسطة تحليل اللغة، من عمق الروح دون ان نفقد روح العمق. اننا نستمتع بمزايا النزعة الوضعية، دون ان نقاسمها فضاضتها التجريبية ».
>
> جورغن هابرماس (*)

1. اللغة والفلسفة

لم يبلغ افتتان بتقدم العلوم الطبيعية والرياضية في العصر الحديث، من حيث هي قبل كل شيء مناهج دقيقة تقود إلى نتائج مضبوطة، مبلغ افتتان الاتجاهات الوضعية والتحليلية السائدة في الفكر الفلسفي بانجلترا. فالعلم الحديث بنتائجه الدقيقة وبخطواته المنهجية الصارمة، وبقابلية قضاياه للملاحظة المشتركة، وللتواصل، وللاختبار، قد اصبح نموذجا لكل معرفة دقيقة. وقد اخذ هذا النموذج يمارس اكبر الأغراء على العديد من المعارف والعلوم، وبخاصة في ميدان الدراسات الانسانية والاجتماعية، اذ أخذت هذه العلوم تتجه بالتدريج تحت وطأة هذا الاغراء نحو التشبه بمناهج العلوم الدقيقة، وتصطنع بالتدريج، هي أيضا، المنهج الاختباري أو تسعى إلى تطبيق الصياغة الكمية الرياضية في ميدان الانسان.

(*) نشر بمجلة « أقلام » المغربية دجنبر 1980.

ويتحدث البعض عن صدمة سيكولوجية عميقة وهادئة يستشعرها علماء الانسانيات نتيجة تقدم العلوم الطبيعية والرياضية وتخلف العلوم الانسانية والفلسفة. كما يتحدث آخرون عن حنين دفين لدى لمشتغلين بالانسانيات نحو التشبه بدرجة الدقة والاختيار المألوفة في العلوم الدقيقة، وهو حنين في منتهى القوة والعمق (1).

أما في ميدان الفلسفة فقد جاءت الصدمة أقوى، إذ الأمر لا يتعلق بتخلف منهجي ونظري فقط، بل بأزمة كيان وهوية نتيجة الانفصال التدريجي للعديد من العلوم الانسانية عن الفلسفة ذاتها. وهي أزمة تعود أعراضها الأولى إلى كنط الذي قدم شهادة صريحة على تقدم العلم الرياضي والطبيعي وعلى تأخر الميتافيزيقا.

وقد ظلت الفلسفة الانجليزية أكثر الاتجاهات الفلسفية ميلا الي الحسية والتجريبية والوضعية منذ هيوم الذي دعا إلى طرح كل ما لا يتضمن استدلالا رياضيا أو استقراءا تجريبيا، وقد ظلت هذه الاتجاهات الفلسفية أكثر حساسية تجاه التطور العلمي.

في هذا السياق الفلسفي، تحتل فلسفة فتجنشتين وضعية مزدوجة وحرجة. «فالرسالة المنطقية الفلسفية» من جهة-اعتبرت بمثابة انجيل لدائرة فيينا الوضعية المنطقية، وهي من جهة ثانية مؤلف أساسي ضمن التراث الفلسفي للمدرسة التحليلية التي انطلقت مع ظهور مقال جورج مور المنشور في مجلة « العقل » سنة 1903 والتي يعتبر راسل احد روادها. تنتمي « الرسالة » (1921) إلى الوضعية المنطقية، بل تتممها، من حيث أنها ادانة جهرية للفلسفة بمفهومها التقليدي، ومن حيث انها تتضمن دعوة إلى انشاء « جهاز رمزي » أو لغة اصطناعية تحصن الفلسفة الوضعية العلموية ضد الميتافيزيقا، وهي الدعوة التي حمل لواءها كارناب، أحد أكثر الوضعيين المناطقة تصلبا في تصميمه على مناهضة الميتافيزيقا، وفي عمله على انشاء لغة

اصطناعية. كما تنتمي « الرسالة » إلى الاتجاه التحليلي من حيث انها تحليل للمشاكل الفلسفية على أنها مشاكل لغوية ومن حيث انها نقد لغوي للفلسفة لا مجرد تأمل فلسفي في اللغة.

2. الهوية الجديدة للفلسفة :

يميز مؤرخو الفلسفة عادة بين الوضعية المنطقية (أو الوضعية الجديدة أو التجريبية المنطقية) وهو الاتجاه الذي يمثله رودولف كارناب (+ 1970) وألفردج. آير، وبين الفلسفة التحليلية (مور وراسل وفتجنشتين) رغم أواصر القرابة الفكرية القوية بين الاتجاهين. فالاتجاهان يلتقيان في المناهضة الشديدة للفلسفة التقليدية وللميتافيزيقا وفي قصر التفكير الفلسفي بصفة عامة على اللغة وفي الدعوة إلى ضرب من الفلسفة العلمية.

يمكن ان يتساءل المرء عن العوامل القصوى التي اسهمت في توجيه البحث الفلسفي نحو الاقتصار على التأمل في اللغة كموضوع واحد ووحيد. يرجع آدم شاف في كتابه « اللغة والمعرفة » تزايد الاهتمام الفلسفي باللغة الذي تم في القرن العشرين إلى عدة أسباب من بينها التطور الكبير الذي حصل في المنطق، والثورة الفكرية في العلوم الطبيعية وتقدم العلوم الاجتماعية. فبالنسبة للمنطق كان اكتشاف النقائض المنطقية والمفارقات الدلالية، في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، قد أدى إلى حدوث أزمة في المنطق. فمفارقة مثل « فئة الفئات ليست عضوا في نفسها » أو مثل مفارقة الكذاب (كل الأقريطيين كذابون)، بدت وكأنها تهدد اسس المنطق الصوري والحساب، لانها تطرح على الفكر المنطقي والرياضي تناقضات تبدو كما لو كانت غير قابلة للحل. كان يتعين على العلم في هذه الوضعية الحرجة، إما أن يرفض المنظومة المنطقية الموجودة أو ان يبحث عن أصل الخطأ. وقد اتجه العلم بعد ذلك إلى محاولة تحليل منبع الخطأ

في هذه النقائض والمفارقات منتهيا اي أن النقائض تنتج عن الاستعمال غير المشروع للغة (استعمال كلمات مثل « كل » في (اشارتها للفرد وفي دلالتها على الكل) وشيء وغيرها...) وكذلك عن الخلط بين اللغة الموضوعية أي اللغة التي نتحدث بها عن الشيء واللغة الصورية أي اللغة التي نتحدث عنها (2). وقد أشار راسل ثم فتجنشتين فيما بعد إلى الآثار الفكرية السيئة الناتجة عن الخلط بين الصورة الظاهرية للقضايا وصورتها المنطقية الفعلية، وذلك بسبب عدم تلاؤم البناء المنطقي مع البناء النحوي.

أما في مجال العلوم الطبيعية فقد حدثت ثورة فكرية كبيرة تجلت في التغيرات التي أحدثتها نظرية النسبية ونظرية الميكانيكا الكوانطية في الجهاز المفهومي للفيزياء الكلاسيكية. هذه الثورة دفعت العلماء والفلاسفة إلى التفكير في أهمية تدقيق المفاهيم والتعبيرات التي تستخدمها الفيزياء في بناء نظرياتها مثل مفهوم التآني. بل ان ابراز دور اللغة في بناء النظرية العلمية قد فتح الباب أمام النزعة الاصطلاحية التي ترى أن القضايا التي تكون صورتنا عن العالم متوقفة بالدرجة الأولى على الجهاز المفهومي المستخدم لصياغة هذه الصورة (3). ان هذه الأزمة المفهومية التي قادت العلماء إلى ضرورة مراجعة الأجهزة المفهومية، وإلى ضرورة ضبط وتدقيق الأدوات اللغوية، منفتحة من ثمة على أهمية اللغة، قد دفعتهم أيضا إلى ابداء الحذر تجاه المشاكل الفلسفية والميتافيزيقية، لأنها مجرد كلام خال من أي مدلول أو معنى مضبوط (4). وهذا هو الاتجاه الفلسفي ـــ العلمي الذي سار فيه أصحاب دائرة فيينا ورواد الفلسفة التحليلية نحو اعتبار اللغة هي الموضوع المتميز للبحث الفلسفي الوضعي.

وبصورة موجزة فان أزمة نمو العلوم قد ايقظت الاهتمام الفلسفي باللغة، في حين أدت أزمة الفلسفة والتوجيه الوضعي إلى اعتبارها الموضوع الوحيد للفلسفة. وقد وجد هذا التوجه تعبيره

القوي لدى مهندس أخذ يشتغل بالفلسفة هو فتجنشتين الذي دفع به إلى حدوده القصوى. مع فتجنشتين اذن يتحقق « المنعطف » الكبير في تاريخ الفلسفة، وتولد الفلسفة الدلالية التي تقصر اهتمامها على اللغة، مقصية من مجالها المشاكل الاجتماعية وكل ما يتعلق بالعالم الواقعي ومعتبرة أن الصراع بين المادية والمثالية مشكل زائف. وترجع أهمية فتجنشتين — في نظر موريس شليك، مؤسس دائرة فيينا — إلى أنه أول من رسم طريق التحول الفعلي لتصور جديد للفلسفة، بعد لمحات ليبنتز ثم جهود فريجه وراسل فيما بعد. فقد قلب تصور فتجنشتين المفهوم الكلاسيكي للفلسفة ولوظيفتها رأسا على عقب. فقد كانت الفلسفة بحثا في العالم والأشياء والقيم وفي الوجود والجوهر والعلة وغيرها، بينما أصبحت معه مجرد تحليل نقدي للغة عامة وللغة العلم خاصة. لم يعد من مهمة الفلسفة أن تقدم لنا معرفة عن العالم، بل تقتصر مهمتها على توضيح ما نعرف عن طريق العلم، فهي ذاتها لا تستطيع أن تقدم لنا أية معرفة. « ان موضوع الفلسفة هو التوضيح المنطقي للافكار. ليست الفلسفة نظرية من النظريات، بل هي فاعلية. لذا يتكون العمل الفلسفي أساسا من توضيحات، ولا تكون نتيجة الفلسفة عددا من القضايا الفلسفية، لأنها مجرد توضيح لقضايا. يجب أن تعمل الفلسفة على توضيح وتحديد الأفكار بكل دقة، والا ظلت تلك الأفكار عتمة ومبهمة إذا جاز لنا هذا الوصف » (5). منهج الفلسفة في تصورها الجديد هو التحليل، ووظيفتها توضيح االأفكار عن طريق فحص وتشريح ألفاظ وعبارات العلوم لتقرير ما إذا كانت سليمة وإلى أي حد تساير الاستعمالات الجارية للغة. ولهذا المنهج أهميته الكبرى بالنسبة للعلم وللفلسفة ذاتها. فبالتحليل اللغوي نتمكن من توضيح الكثير من المشاكل الفلسفية ونتبين انها مشكلات زائفة أو ليست مشكلات على الاطلاق. ان التحليل اللغوي أداة لاشفاء الفلسفة من دائها الميتافيزيقي ووسيلة تحول دون تسرب الاشكالات

والقضايا الفارغة من المعنى. « ان معظم القضايا والأسئلة التي كتبت عن أمور فلسفية، ليست كاذبة، بل هي خالية من المعنى ». (القضية رقم 4,003).

الا أن فلسفة كهاته التي يعانقها فتجنشتين، أي فلسفة تحذو مع العم حذو النعل بالنعل تناهض الميتافيزيقا بحزم، لا تكف مع ذلك عن أن تكون هي ذاتها فلسفة. وفتجنشتين لا ينكر ذلك، بل يصرح بأن الفلسفة غير العلم، فهي في النهاية ــ أي فلسفته هو ــ شكل من أشكال الرؤية، إنها رؤية بوضوح وبدقة، ولكنها فقط مجرد شكل من أشكال الرؤية. غير أن هذه الرؤية الفلسفية الجديدة المنكرة للفلسفة والمناهضة للميتافيزيقا تسقط في النهاية في نفس المحاذير التي نبهت إليها. فبالاضافة إلى النظرة التجزيئية وغير التنظيرية التي آلت إليها في دراستها للغة، حيث راكمت آلاف الحالات والأمثلة والتشبيهات والمقارنات على حساب اقامة صرح نظري متكامل ومتماسك عن اللغة، فقد سقطت في درك الميتافيزيقا (المثالية الذاتية أو التجريبية الباطنية والذرية المنطقية والهوووحدية المعرفية). ان أولئك الذين شنوها حربا صليبية على الميتافيزيقا، رغم حسن نيتهم ورغبتهم الذاتية الصادقة، قد وقعوا في أكثر أنواع الميتافيزيقا رداءة وفي أكثر أنواع المثالية الذاتية تطرفا (6).

3. اللغة اللوحة :

يميز دارسو فلسفة فتجنشتين بين لحظتين متميزتين في تطوره الفكري : لحظة « الرسالة المنطقية ــ الفلسفية» (1921) ولحظة « الأبحاث الفلسفية ». الأولى يغلب عليها الطابع المنطقي واللون الوضعي، حيث يبدو أن فتجنشتين واقع تحت تأثير النموذج الفيزيائي، إذ لا يتصور وظيفة أخرى للغة غير الوظيفة الوصفية في أكثر صورها ميكانيكية، مع الدعوة إلى انشاء جهاز رمزي يوضع فيه مقابل كل

علامة رمز وحيد خاص. أما في الأبحاث فيبدو أنه قد تحرر من العديد من القضايا التي دافع عنها بحماس في الرسالة كالذرية المنطقية والنظرية التصويرية للغة، متجها بتركيز إلى البحث في الأشكال اللانهائية للتعبيرات المستعملة في اللغة العادية. وفي هذا المؤلف تطغى فكرة ألعاب اللغة وفكرة التشابه العائلي. فهل يمكن أن نقول بأن تفكيره عرف قطيعة ابستمولوجية (رغم أن هذه بضاعة فرنسية غير رائجة في أسواق الفكر الانجليزي) ؟ اعتقد انه إذا كانت القطيعة الابستمولوجية تعني انقلابا اساسيا في العلاقات والحدود وتغيرا جذريا لمدلولات المفاهيم، فإن ذلك لا ينطبق على تفكير فتجنشتين، رغم الفارق القوي والواضح بين اللحظتين الفلسفيتين في تفكيره، وإن كانت تعني تطورا وتغيرا في عناصرالاشكالية التي يعالجها المفكر بما فيها من احتفاظ وتجاوز، فان مفهوم القطيعة غير صالح لانه مفهوم غير جدلي. لذلك فنحن لسنا أمام مفكرين منفصلين بل أمام فكر يتجدد باستمرار.

الفكرة الأساسية السائدة في « الرسالة » هي اللغة ــ اللوحة أو اللغة ــ التمثيل. فالوظيفة الأساسية للغة هي رسم أو تصوير أو تمثيل الواقع الخارجي، وكأن اللغة لوحة أو صورة للعالم. فكما ينقسم العالم إلى عدد من الوقائع فان اللغة يمكن أن تحلل إلى قضايا، وكما يمكن أن تنحل الوقائع الذرية إلى أشياء فان القضايا يمكن أن تنحل إلى كلمات (7). فالقضية الاولية وصف للواقعة الذرية. لتوضيح فكرة التناظر بين اللغة والعالم، أو بين بنية العالم يقدم فتجنشتين ــ على عادته بالنسبة لكثير من الأفكار ــ عددا من التشبيهات والمقارنات. العلاقة بين اللغة والعالم تشبه بالضبط العلاقة بين تصميم البيت وتنظيم الأثاث فيه، وبين خريطة العمليات وموقعها الفعلي على أرض المعركة وبين تصميم حوادث السيارات في المحكمة ومواقع اصطدامها الفعلي في الشارع.

في « الرسالة » يطور فتجنشتين نظرية التمثيل التي سيطبقها على القضايا. والتمثيل عنده يشمل الرسوم الخطية والرسوم الزيتية والصور الآلية، والخرائط وكذا التشكيلات الثنائية والثلاثية الأبعاد كالتماثيل. وقضايا اللغة، ضمن هذا التصور، هي أشكال تمثيلية للواقع.

تعود نظرية القضايا باعتبارها تمثيلا إلى فريجه االذي ميز بين المعنى والمرجع بالنسبة لكل من الاسم والقضية. الا أن فتجنشتين، وهو يقبل بوجود مرجع بالنسبة للقضية، ارتأى أن مرجع القضية هو الواقعة التي تقابلها. للقضية علاقة مزدوجة بالواقع، بعكس الاسم، فهي لا تكف عن الدلالة حين لا تكون قضية حقيقية، إذ أنها أشبه بسهم الاتجاه بينما الاسم أشبه بالنقطة. وفتجنشتين يدفع بالعلاقة بين القضية والواقعة إلى حدودها القصوى أي إلى حدود التناظر بين الأجزاء المدركة في القضية والأجزاء المكونة للواقعة أو للحالة التي تمثلها، بل يتحدث حتى عن تناظر عددي (8).

هذا الهوس بالوظيفة التصويرية والتمثيلية للغة، بخلفياته الوضعية وبنزعته الفيزيائية الواضحة، كما يرد في « الرسالة »، سيميل تدريجيا نحو الاهتمام بوظائف أو بأنماط أخرى للتعبير، كالنمط الأمري أو التعبيرات السيكولوجية كالارادة والاختيار والانتظار، وان كانت هذه تبدو على هامش النموذج الفيزيائي الذي يستهوى ويستقطب جماع اهتمام وهموم فتجنشتين.

في المرحلة الأولى يبدو أن المشروعية الوحيدة التي يركز عليها فتجنشتين هي مشروعية التوظيف الاخباري أو التصويري للعالم الخارجي وصفا أو تصويرا. فاللغة في استخدامها المشروع في قضايا العلم قضايا ذات معنى. واستخدامها المشروع في قضايا تحصيل الحاصل أي في المنطق والرياضة مشروع أيضا فقضايا المنطق قضايا تحليلية، أي لا تقول شيئا وانما تكتفي بتوضيح الصفات المنطقية. حين

تستخدم اللغة في التعبير عن القضايا التجريبية للعلم وعن القضايا التحصيلية للمنطق والرياضة، فهي تستخدم استخداما مشروعا، لانها تنتج قضايا ذات معنى. أما استخدامها خارج هذا الاطار فهو استخدام غير مشروع كما هو الأمر في الميتافيزيقا والأخلاق والجمال. إن قضايا الفلسفة قضايا غير مشروعة، أي خالية من المعنى فهي اشباه قضايا أو قضايا زائفة. لا نستطيع ان نحكم عليها لا بالصدق ولا بالكذب ولا يمكن مقارنتها بأي واقع خارجي. فالميتافيزيقا خلط بين لغة العلم التي تتحدث عن الواقع وتخبر عنه ولغة الفلسفة التي تتحدث عن نفسها « إن الميتافيزيقا عبارة عن فلسفة اسيء تأويلها كعلم للطبيعة » [9]. لذلك لابد من وضع حد للميتافيزيقا بإظهار كيف ان الميتافيزيقيين لم يعطوا لتعابيرهم اي مدلول. والسبب في ذلك حسب « الرسالة » هو أنهم لم يربطوا القضية بعنصر من الواقع. بينما يبدو أن السبب في ذلك حسب « الأبحاث » هو أنهم لم يدمجوا قضاياهم ضمن لعب اللغة، أي لم يعوا اللعب المختلفة للغة [10] بل ان فتجنشتين يرد أحيانا ظهور القضايا الميتافيزيقية إلى عدم الربط بين القضايا والواقع أي أن الميتافيزيقي « لم يعط أي معنى لعلامات (أي ألفاظ) معينة في قضاياه » (القضية رقم 6,53)، وأحيانا يرجعها إلى « سوء فهمنا لمنطق لغتنا » (القضية رقم 4,003). التعليل الأول يتجه إلى التمييز بين قضايا العلم الأخبارية، من حيث هي قضايا مادية تتحدث عن العالم وتصفه وقضايا الفلسفة باعتبارها قضايا صورية (أي يجب أن تكون كذلك) تتحدث فيها اللغة عن نفسها وعن بنيتها المنطقية. وهذا الاتجاه قد طوره كارناب متجها نحو انشاء لغة صورية مثالية على غرار اللغة الرمزية الاكسيوماتية التي وضعها هيبرت للرياضيات [11]. أما التعليل الثاني فيتجه نحو اللغة العادية ونحو ضرورة فهم منطقها، وهو اتجاه بارز بوضوح في الرسالة (القضية رقم 4,003).

من مظاهر سوء فهمنا لمنطق لغتنا عدم التمييز بين الشكل النحوي للقضية وشكلها المنطقي كما أبرز ذلك راسل. فقضية مثل « أنا موجود » تمتلك شكلا نحويا (س ص) سطحيا يختلف عن شكلها المنطقي العميق (س)، وعدم مراعاتنا للمعاني المختلفة للفظ الواحد كفعل الكينونة في اللغات الأوربية حين يرد بمعان مختلفة (رابطة — محمول دال على الوجود — علامة مساواة)، وكذا الألفاظ المختلفة للمعنى الواحد، وخلطنا بين المعاني الكلية وأسماء الأعلام الدالة على الذوات والأشياء حيث ننسب للاولى (أي المعاني الكلية كشيء مثلا) أشياء محددة بالضبط تشير إليها في حين إنها مجرد رموز متغيرة كالعلامة س مثلا في تغيرها (12). وكذا الخلط بن المرجع والدلالة أو المعنى.

تتعايش في « الرسالة » اذن فكرتان حول اللغة العادية. الأولى مؤداها أن اللغة العادية تخفي البنية المنطقية العميقة وتسمح بتكوين أشباه القضايا وتستخدم ألفاظا بسيطة في استعمالات متنوعة مما يستوجب استبدالها بجهاز رمزي يمكننا من تمثيل البنية المنطقية تمثيلا واضحا ويقصى أشباه القضايا ويستخدم ألفاظا لالبس فيها (13). والفكرة الثانية انه لتجنب كل مظاهر اللبس والغموض يجب العودة باللغة (الفلسفية خاصة) إلى حضن اللغة اليومية مع دعوة إلى فهم منطقها الداخلي واضعا أصبعه على بعض مظاهر سوء الفهم. والملاحظ هو أن الفكرة الأولى تتوقف على المعنى غير المحدد الذي يعطيه فتجنشتين للجهاز الرمزي ولحدود هذا الجهاز. وعلى كل فإنه في « الرسالة » يعتبر ان الإعتقاد بأن انشاء لغة رمزية « مثالية » سيؤدي إلى حل المشاكل الفلسفية اعتقاد لا يخلو من وهم. ويذكر كارناب بأن فتجنشتين في مناقشاته مع موريس شليك رفض بحزم وعنف هذه اللغة المثالية الاصطناعية لان كل لغة لم تنضج في نظره « نضوجا عضويا » فهي شيء لا طائل منه. ان جذور اللغة، بالنسبة له، تمتد في شكل الحياة، مثلها في ذلك مثل المشي والأكل وغيرها من الوظائف

الطبيعية. وما تخيل لغة مثالية إلا تخيل لشكل من أشكال الحياة [14] ومن الأكيد أن اهتمام وارتباط فتجنشتين باللغة العادية سيتنامى تدريجيا إلى أن يصبح ركنا أساسيا في فلسفته الثانية، في حين أنه في فلسفته الأولى دعا إلى ضرورة تكوين جهاز رمزي نضع فيه مقابل كل علامة رمزا وحيدا خاصا. ولعل هذا التحول نحو اللغة العادية بصورة نهائية لا يرجع فقط إلى ربطه اللغة بالحياة الطبيعية للانسان، ولا الى الصعوبات التي تعترض للمرء في سبيل اكتشاف أسس جهاز رمزي يختزل ثراء اللغة العادية إلى نموذج صوري دقيق ، .بل يعود كذلك إلى اكتشافه التدريجي لثراء ولا نهائية اشكال التعبير في اللغة العادية على ما يكتنفها من لبس وتعدد في معاني الألفاظ وتنوع في الكلمات المعبرة عن نفس المعاني.

4. اللغة الاداة أو لعب اللغة

أشرنا منذ لحظة إلى صعوبة تطبيق مفهوم القطيعة بصدد فكر يتقدم ويتطور احتفاظا وتجاوزا، اثباتا ونفيا، كفكر فتجنشتين. فالأفكار الاساسية الواردة في « الابحاث » توجد بطريقة جنينية في مؤلفاته السابقة، مثل ارتباط الدلالة بالاستعمال، وكذا لعب اللغة التي يعتبرها بعض الدارسين بمثابة الخيط الناظم لكل فلسفة فتجنشتين [15]. كما أن أفكار أخرى قد تم تجاوزها في فلسفته الثانية التي تمثلها « ابحاث فلسفية » (1945 ــ 1949) مثل مبدأ الهوحدية، والتحليل الذري المنطقي للعالم، والنظرية التصويرية بنزعتها الفيزيائية المتطرفة.

القضايا الرئيسية في كتاب « الأبحاث » هي : الدلالة كاستعمال ــ مقارنة الكلمات بالأدوات ــ لعب اللغة ــ عائلة المعاني ــ وذلك في اطار تصور تواصلي شبه اجتماعي ونفعي براغماتي للغة، دون أن يؤدي ذلك إلى تصور نسقي ودقيق. لأن ما يميز فكر فتجنشتين، سواء

في مراحله الأولى أو الأخيرة، هو انه فكر الهامات واشراقات تسجل على شكل ملاحظات ينقصها الانسجام، مما يجعل فكره مليئا بالاحراش والمستنقعات، بل بالتعارضات والتناقضات التي تضفي على فكره طابع الطرافة وتكسبه حيوية لا تخلو من اثارة. هذا بالاضافة إلى أن فلسفته، وهي فلسفة للغة العادية، مكتوبة بلغة غير عادية.

تتميز اللحظة الثانية في فلسفة فتجنشتين اللغوية بالانزياح التدريجي عن بعض المواقع الوضعية. فقد كان يوقن في المنظور الوضعي للرسالة ــ بأن القضية التي لا يمكن تحقيقها ليس لها معنى. فالقضية في هذه الحالة بمثابة عجلة تدور في الفراغ. أما في « الأبحاث » فان هذه العجلة التي تدور في الفراغ أو اللغة حين تكون « في حالة عطلة » فتعني أن المنطوق أو القضية تجلب البلبلة لأنها غير مندمجة في لعبة من لعب اللغة، أي لأنها بدون استعمال (16) أو مستعملة استعمالا خارج حدود اللعبة. ويبدو أن ما يعنيه فتجنشتين بلعب اللغة وعائلة المعاني وارتباط المعنى أو الدلالة بالاستخدام والسياق قضايا متقاربة في منظور تواصلي أشمل لوظيفة اللغة الطبيعية في استعمالها العادي.

لقد وسع فتجنشتين مفهومه للغة بعيدا عن اغراء النموذج الفيزيائي، فانتبه إلى تنوع أنشطة واستعمالات اللغة ودعاها « لعب اللغة ». وفي الفقرة الثالثة والعشرين من « الأبحاث الفلسفية » يقوم لائحة بهذه اللعب تضم : الأمر، والتلبية، والوصف، والعرض، وتشكيل واختبار فرضية، وابتكار قصص، وتقديم نتائج تجربة بمعونة لوائح ورسوم بيانية، وحكاية هزلية، والترجمة، والطلب والشكر، واللعن، والرجاء والابتهال (17). وتتناثر لعب أخرى في بقية « الابحاث » وفي مؤلفات أخرى كالأمر، والتساؤل، والاثبات، والتعبير عن احساسات، والاشارة إلى المكان، والتعجب، وغيرها كثير من ألعاب اللغة. ويجدر أن نشير إلى أن المؤلف يستخدم كلمة

لعبة أو لعب بصدد اللغة بمعنى يقارب المعنى البنيوي الدلالي. فكلمة لعبة تعني الاستعمالات المختلفة للالفاظ والجمل ضمن قواعد معينة هي أشبه ما تكون بالقواعد التي تحكم اللعبة، فهي تعني تشابها أو تقاربا عائليا في الاستعمال.

ان تشبيه اللغة باللعبة لا يخلو من غموض وميوعة في المعنى. فهل لعب اللغة هي القواعد النحوية، هل هي السياقات المختلفة اللغوية (النصية) والنفسية والاجتماعية لانتاج الحديث اللغوي، أم هي الأشكال الأسلوبية والبلاغية للتعبير أم هي كل ذلك أم ماذا ؟. ويبدو أن فتجنشتين لا يحسم بهذا الصدد. المهم ان التشبيه ملهم ومفيد في توضيح هذه الجوانب كلها في ثرائها وعدم قابليتها للاختزال. وهو يقتضي نوعا من التناظر بين اللعب واللغة من حيث ان لكل منهما فاعلا (لاعب ــ ناطق) ووحدات (قطع ــ كلمات) وقوانين (قواعد اللعب ــ قواعد النحو) ووظائف وغيرها. أما اللعب التي في ذهن فتجنشتين وهو يتحدث عن النحو لتشبيه اللغة باللعبة فهي مباراة كرة القدم وهي ايضا لعبة الشطرنج التي يكثر من ترديدها كنموذج يشير اليه .ويشبه به (18).

لقد تعرض مفهوم لعب اللغة لعدة انتقادات. فهو ــ بالنسبة لآدم شاف تصور للغة قائم على مصادرة مواضعاتية اعتباطية. أن اعتبار اللغة بمثابة لعبة شطرنج، المستشرى في الأوساط الوضعية ــ الجديدة (همبل، كارناب، اير، وفتجنشتين نفسه) ينحدر من المقارنة مع الانساق الاستنباطية ومن الخلط بين اللغة الطبيعية واللغات الاصطناعية. ففي حالة اللغات الصورية يمكن أن يقرر المرء بكل تلقائية واعتباطية وأن يختار، على هواه، المصادرات وقواعد التحويل. والخطأ يكمن في النقل الميكانيكي لما هو صالح بالنسبة للغات النظريات الاستنباطية إلى تحليل اللغة الطبيعية، لأن وظائف وميكانيزمات اللغتين يختلف تماما. فاللعبة تمارس لذاتها بينما نجد أن للغة

وظيفة تواصلية. أما الألفاظ فهي، على عكس قطع اللعب، تتعلق بموضوعات وأشياء وبواقع تعبر أو تخبر عنه، واعتبارها نتاج انشاء مواضعاتي اعتباطي يقود الى اعتبارها ألعوبة فكرية وتسلية للذهن ويتغاضى عن دورها التواصلي والمعرفي [19] بفصلها عما تعبر عنه.

ولكن من الصعب الفصل في فلسفة فتجنشتين اللغوية بين لعب اللغة وعائلة المعاني والدلالة كاستخدام. وإذا كان الفيلسوف قد أكد في « الرسالة » أن أحسن وسيلة لتجنب اللامعنى الميتافيزيقي هو أن نظهر للميتافيزيقي كيف انه لم يعط دلالة لبعض العلامات في قضاياه، فانه يميل إلى القول في « الأبحاث » بأن الميتافيزيقي يستعمل بعض كلمات خارج لعبة اللغة المألوفة بالنسبة لهذه الكلمة [20]. فمعنى الكلمة مرتبط بطريقة استخدامها، وبالضبط بالطريقة العادية المألوفة في استعمالها. فمعنى كلمة « فهم » مثلا مرتبط بالشروط المألوفة التي نستعمل ضمنها كلمة فهم استعمالا ذا معنى. وللتوصل إلى ذلك يجب أن نورد احصاء بالحالات التي تستخدم فيها هذه الكلمة لنستجلي التشابه العائلي بين تعبيرات مثل : فهم القاعدة — فهم المشكلة — فهم المسار — فهم الشعر... إلى آخره. ومثل هذا الجرد وحده يمكننا من وصف الترابط والتشابكات التي تشمل التماثلات العائلية التي تربط الاستعمالات المختلفة للكلمة فيما بينها [21]. ويعرفنا على لعب اللغة التي يمكن أن تدرج ضمنها هذه الكلمة حيث تكتسب مدلولها ضمن السياق الذي ألفت أن تدرج فيه.

بالاضافة إلى تشبيه اللغة بلعبة الشطرنج (وهو تشبيه نجده لدى عالم لغوي هو دوسوسير، بكل ايحاءاته البنيوية)، يورد فتجنشتين تشبيهات أخرى. أول هذه التشبيهات، التي تستهدف أظهار مدى تنوع وظائف الأدوات (المطرقة — المنشار — اللصاق) تنوع وظائف الكلمات. والتشبيه الثاني هو كون اللغة تشبه غرفة قيادة القطار حيث تختلف وظائف المفاتيح والأعمدة اليدوية والأزرار رغم تشابهها.

والصورة الثالثة هي تشبيه كلمات اللغة بالخطوط المرسومة في خريطة جغرافية التي تدل على معاني مختلفة رغم تشابهها (خطوط الحدود والأزقة...) ويقول كذلك ان للكلمات استخدامات هي من التنوع بحيث تشبه الاستعمالات المختلفة للنقد الذي نستطيع أن نشتري بواسطته بقرة أو رسما تجاريا أو أرضية مسرح أو سفرا سريعا أو حتى الحياة ذاتها. وهذه التشبيهات ذاتها، على أهميتها في توضيح الاستخدامات المختلفة للكلمة الواحدة وعلى اهمية السياق في تحديد المعنى، لا تخلو من صعوبات، بل ان تعدد التشبيهات مع ما يليه من اغراق في الامثلة الجزئية تجعل التنظير اللغوي أمرا بالغ العسر. وكما أوضحنا الفرق بين الكلمة وقطعة اللعب يمكن أن نتبين بالبداهة الفرق بين الكلمة والاداة وبين الجملة والأداة. فالكلمة كأداة لا تكتسب معنى، أي لا تحقق فاعليتها، إلا بتركيبها مع أدوات أخرى، وبذلك تصبح الجملة ذاتها أداة. كما أن الاستخدام ــ بالنسبة للجملة ــ شيء لاحق على عملية تشكيلها، فإذا كان استخدامها أمرا مهما فان تشكيلها وصياغتها عمل حاسم ومحدد (22).

بالارتباط مع اللغة الأداة وعائلة المعاني ولعب اللغة، يطور فتجنشتين في « الأبحاث » نظرية ارتباط المعنى بالاستخدام، بما أن لألفاظ اللغة معاني متعددة بل متعارضة أحيانا، وهي المعاني التي يدعوها فتجنشتين أحيانا « بعائلة المعاني »، تبرز اما في سياق واحد ضمن نفس الجملة أو قد تبرز في سياقات مختلفة، فان معنى اللفظ مرتبط باللفظ ذاته أي بطريقة استخدامه. فلو كان معنى الألفاظ منفصلا عن استخدامها لظلت تحتفظ دوما بمعنى واحد ضمن سياقات مختلفة ان تنوع معاني اللفظ الواحد يجعل المعنى المتولد مشروطا بطريقة استخدامه ضمن سياق معين. « ان شرح معنى الكلمة يكون باظهار كيفية استخدامها ». ويبدو أن تركيز فتجنشتين على مسألة الاستخدام والسياق تدفع به إلى المطابقة بين المعنى والاستخدام بدل اعتبارهما

شرطاً أساسيا محددا للمعنى. ويرى اننا إذا ما عدنا إلى اللغة الطبيعية، في استعمالها العادي، بل اليومي، مع مراعاة شروط استعمالها فإن ذلك سيجنب المفكر، وبخاصة الفيلسوف، الكثير من المزالق المفهومية والعبارات الغامضة.

وهذه الطريقة العلاجية ستقضي على الكثير من الابهامات المرتبطة بالعامل الميتافيزيقي.

إذا لم يوفق فتجنشتين إلى صياغة نظرية عامة عن اللغة، فقد عمق التقليد الفلسفي الانجليزي في الاهتمام باللغة العادية، وخاصة في اكسفورد. فأصول نظرية أوستين Austin في أفعال الكلام التي تتطور اليوم في أمريكا على يد سورل J.R. Searl، تعود إلى فلسفة اكسفورد حيث تسيطر الأفكار الواردة في « أبحاث » فتجنشتين.

5. تنوير أم ثرثرة :

إن فلسفة فتجنشتين اللغوية لا تخلو من تفرد واصالة وطرافة وتناقض. فهو فيلسوف غامض الأسلوب رغم أنه من أكبر دعاة الوضوح، وهو مكرر في حين انه من أكبر دعاة الاختصار « ما لا نستطيع أن نعبر عنه فلنصمت عنه »، وهو فيلسوف مع أنه من ألد وألذ أعداء الفلسفة، وميتافيزيقى (بل صوفي بتعبير راسل(23)) في الوقت الذي يقتاد فيه كل الفلاسفة إلى مشنق التحليل اللغوي باسم النزعة العلمية. ويعبتره البعض تنويريا راديكاليا يستحق أن يدرج بجانب كل من نيتشه وماركس وفرويد، لانه كشاف أوهام وخاصة وهم المعنى، ولانه نقل الشك والوجس إلى قلب اللغة الفلسفية ذاتها (24).

الا أن فيلسوفا كماركوز يعتبر فلسفة التحليل اللغوي عند فتجنشتين عينة نموذجية للفكر الايجابي الاحادي البعد. ان هذه الفلسفة في نظر ماركوز فلسفة قبول بعالم الفكر وعالم السلوك الذي

صاغه المجتمع الغربي التكنولوجي المعاصر. بل انها لا تقبل فقط هذا العالم كما يتجلى في اللغة العادية اليومية التي هي لغة مكيفة ومشذبة، وانما تعتبر هذا الواقع المكيف أساسا ومعيارا لكل تقييم وحكم. لقد كيف الواقع التكنولوجي الطبيعة والانسان والفكر وقلص ابعادها واعتبر الواقع القائم بكل مؤسساته وسلوكاته وقيمه هو الممكن الأوحد، وشن هجوما على الميتافيزيقا التي هي بالنسبة لماركوز المستودع الأصلي للفكر العقلاني من حيث هو فكر ناف وسالب وجدلي لأنه يفترض دوما الحلول الممكنة وما يجب أن يكون. ثم يصدر ماركز حكما قاسيا يشمل الوضعية المحدثة والفلسفة التحليلية ذاتها عند فتجنشتين حيث يقول : « لقد استبدلت الوضعية المحدثة عالما من الأساطير والخرافات والهلوسات والأوهام الميتافيزيقية بعالم من أجزاء المفاهيم والكلمات والثرثرات » (25).

ان حكم ماركوز على هذا النوع من الفكر الأحادي البعد يرتكز على العلامات التالية :

— ابعاد الفلسفة عن الواقع وقصرها على اللغة.
— قصر وظيفتها على الوصف.
— العودة إلى لغة رجل الشارع التي هي لغة مقلمة ومكيفة من طرف مبدأ الواقع الذي يسود المجتمع التكنولوجي.
— نبذ اللغة المتعالية وأحكام القيمة وكل ما ينتمي إلى مجال اليوتوبيا.

● هوامش

(*) J. HABERMAS : Profils philosophiques et politiques. tr. fr. 1974, Galimard (p. 184).

(1) A. SCHAFF : Structuralisme et Marxisme. Anthropos. 1974, p. 20.

(2) A. SCHAFF : Langage et connaissance. Anthropos 1973, P. 200

(3) L. KOLAKOWSKI : La philosophie positive. Denoèl Goutier 1976 p. 220.

(4) A. SCHAFF : Langage et connaissance p. 201.

(5) فتجنشتين : الرسالة المنطقية ـــ الفلسفية ترجمة عزمي اسلام ـــ القاهرة القضية رقم 4,112.

(6) A. SCHAFF : Langage et connaissance collection points p. 75 et introduction à la semantique 10-18 p. 79.

(7) عزمي اسلام : فتجنشتين القاهرة ـــ دار المعارف ص 130.

(8) A. Kenny : Ce que Wittgenstein a vraiment dit. Marabout Université p. 59-63.

(9) فتجنشتين : الرسالة المنطقية الفلسفية ق 6,111 و ق 6,53.

(10) A. Kenny : op. cit. p. 169.

(11) J. J. KATZ : La philosophie du langage, Payot, 1971 p. 32.

(12) عزمي اسلام : فتجنشتين ص 138 ـــ 142.

(13) A Kenny : op. cit. 83-84.

(14) J. Bouveresse : Langage ordinaire et philosophie, in Langages. Larousse n° 21 (1971) p. 39.

(15) G. Hottois : La philosophie du langage de L.W. Editions de l'Université de Bruxelles. 1976 p. 114.

(16) Ibid. P. 64

(17) A. Kenny : op. cit. p. 123.

(18) G. Hottois op. cit. p. 147-149.

(19) A. SCHAFF : Introduction... p. 389.

(20) A. Kenny : op. cit. 122-123.

(21) J. KATZ op cit. p. 72.

(22) A. Kenny : op cit. p. 125.

(23) برتراندر راسل : فلسفتي كيف تطورت. القاهرة مكتبة الانجلو المصرية 1960 ـــ ص 138.

(24) G. Hottois op. ct. p. 202.

(25) هربرت ماركوز : الانسان ذو البعد الواحد. الترجمة العربية بيروت ـــ دار الآداب 1969 ص 297.

أية فلسفة ؟*

يمكن أن نميز في النشاط الفلسفي العربي المعاصر بين الاشتغال بالتراث تحقيقا وتحليلا وتقييما وتأويلا، وبين الاشتغال بنقل ودراسة وتقييم الفكر الغربي لفهمه والتعرف عليه، وكذا لفهم الغير والذات من خلاله، وبين الحاجة إلى فلسفة تعبر عن الواقع العربي الراهن في مختلف مكوناته وتوجهاته. ولعله من العسير أن نقيم خطا فاصلا بين الشقين الأخيرين، من حيث أن الاستغراب ظل غامض الأهداف أي ازدوج بالبحث عن رؤى فلسفية تحقق للواقع والفكر العربيين شروط التطور والمعاصرة. على أننا نستطيع ان نتبين التيار الأخير من خلال تبني بعض المفكرين العرب لاتجاهات فلسفية معاصرة في الغرب كالديكارتية والبرغسونية والوضعية المنطقية والوجودية والماركسية والشخصانية والظاهراتية وغيرها من المشتقات.

وإذا كان الاتجاه نحو تبني نظريات فلسفية غربية جزءا من حركة عامة تجذب المجتمع العربي نحو تبني تكنولوجيا الغرب ونظمه الاقتصادية وطرق حياته وأساليب تفكيره في ظل السيادة الحضارية للغرب، فإنه يحق لنا أن نتساءل عن شروط حدوث هذا اللقاح الفلسفي ومدى صوابه في هذا المجال بالذات، هل هو شكل من أشكال التفاعل الثقافي أم مظهر سيطرة ثقافية أم مجرد مواكبة للحلقات الأكثر تقدما في الفكر الانساني ؟ وهل تمثلنا في ثقافتنا العربية المعاصرة هذه الاتجاهات تمثلا موضوعيا سليما ؟..

(*) نشر بمجلة الثقافة الجديدة العدد 21 سنة 1981

وإذا كان تأثير ثقافة متفوقة على ثقافة متأخرة أمرا واقعا لا يمكن انكاره بسبب التفاوت الحضاري، فإنه لا مجال للتساؤل عن واقعة التأثير ذاتها، بل المهم هو فحص الدوافع التي تهيىء لتبني واختيار هذا الاتجاه أوذاك من ضمن ما هو معروض في المجال الثقافي. وبغض النظر عن الدوافع الذاتية التي تدفع المفكرين لتبني هذا الاتجاه أو ذاك، أي بغض النظر عن الميول والتطلعات الفردية لدى النخبة المثقفة، فإن الأهم هو تحديد الدوافع الموضوعية، أي ابراز المعايير التي نقيس على أساسها صحة وصواب هذا التبني بمراعاة الشروط الخاصة بالواقع العربي ومدى تلاؤمها مع الفلسفة المتبناة. أية فلسفة إذن أو أي تركيب فلسفي يستجيب للحاجة الموضوعية والتاريخية للمجتمع العربي[1]، ويعبر عن واقع هذا المجتمع الذي تسوده البنيات والعلاقات والقيم التقليدية رغم مظاهر التحديث.

اعتقد أن الاجابة عن السؤال الأساسي : أية فلسفة ؟ لن تستقيم الا على ضوء الوعي الدقيق بهوية الفلسفة، التي هي فكر مركب وليست علما متحدد المعالم. « فالفلسفة في جوهرها ايديولوجيا. والطابع الايديولوجي هو القدر الحقيقي للفلسفة. وليس في استطاعة أي مذهب وضعي أو علمي أن يلغي هذا الطابع [2] ». في الفلسفة تمتزج صورة الواقع أو النواة المعرفية بأحكام القيمة وباليوتوبيا، ويلتقي الصراع المذهبي بالصراع الاجتماعي في تشابك رفيع [3]. لذلك تظل كل فلسفة انعكاسا لوضع حضاري وثقافي واجتماعي محدد، لكنه مشوب منذ البداية بزعم شمولي وكوني يتعين تقييم مدى صدقه. إن كون الفلسفة نظرة معينة للعالم، نظرة تنشأ في ظل سياق اجتماعي وثقافي محدد، يفرض علينا أن نتخذ تجاه أية فلسفة موقفا نقديا بالضرورة لابراز خصوصيتها ونسبيتها وتاريخيتها ولتقييم مدى شموليتها. وكثيرا ما يتعذر فهم فلسفة من الفلسفات أن لم نراع قانون الصراع الخاص بالحقل الفلسفي، أي ارتباطها بوضع اجتماعي معين وصراعها

ضمن سياق ثقافي وايديولوجي محدد. فعقلانية ديكارت مثلا ترتبط برؤية الفئة الثالثة في فرنسا في القرن السابع عشر، هذه الفئة المناهضة للكنيسة وللارستقراطية، وهذا ما يفسر ازدواجية الديكارتية : تركيز سلطة الكنيسة (العقل مصدر الايمان — قبول الحقائق العلمية) والخروج عليها في نفس الوقت (إحلال المعرفة الفردية المنظمة بواسطة الاستدلال العقلي محل المعرفة المطلقة المتوسط إليها بواسطة الكنيسة) (4). وفلسفة باسكال تعكس الرؤية المأسوية التي تطبع ايديولوجية نبالة الثوب في القرن السابع عشر في فرنسا (5)، وفلسفة ليبنتز تمثل محاولة للتوفيق بين الحقائق الدينامية للعلم الجديد والمطلقات الجامدة للفكر الاقطاعي العتيق، كما أن هذه الفلسفة لا تفهم الا على ضوء الصراع بين تطلعات البورجوازية الالمانية الناشئة والاقطاع القديم المتفكك إلى امارات، وتلك هي الأسس الاجتماعية لفلسفة الانسجام المسبق والوحدة والنظام عند ليبنتز (6). والماركسية لا يمكن أن تُفهم الا بربطها بأزمة التأخر الالماني بالنسبة للمستوى الاقتصادي الانجليزي والتطور السياسي الفرنسي وظهور الطبقة العاملة الاوروبية كطبقة تحمل معنى جديدا وقيما جديدة وتبشر بإمكان قيام نظام جديد للمجتمع، مع ما اقتضاه ذلك من حوار نقدي مع المثالية الالمانية والاقتصاد السياسي البرجوازي. في هذا المنظور أيضا يمكن أن نرجع النزعة اللاتاريخية للبنيوية لا فقط إلى مجرد اعتبارات نظرية ومعرفية، بل إلى أسسها الاجتماعية المتمثلة في الاستقرار النسبي للنظام الرأسمالي بالانتقال من رأسمالية الأزمة إلى الرأسمالية المنظمة، كما يمكن أن نرجع نزعتها المضادة لمفهوم الانسان (موت الانسان) إلى تضاؤل قيمة الفرد ومحدودية مسؤولياته في التقرير والمبادرة، سواء بالنسبة لحياته الخاصة أو العامة، حيث يتمركز القرار والمبادرة بين أيدي القلة الممسكة بمفاتيح البنيات، ويتقلص دور الأفراد إلى مجرد منفذين (7).

انطلاقا من هذا المنظور، الذي يستمد أصوله من اجتماعيات المعرفة يمكن تقييم أي موقف أو مذهب فلسفي بإبراز خصوصيته أي تاريخيته ونسبيته وارتباطاته البنيوية من خلال الوظيفة الاجتماعية للفكر. وهو منظور يجنب من السقوط في مفهوم الفلسفة الخالدة وفي فكرة التوالد التلقائي للفكر على المستوى النظري الخالص. إن الموقف النقدي تجاه المدارس الفلسفية لا يستقيم إلا حين تبرز بكل وضوح كونها من جهة تعبيرات ايديولوجية عن أوضاع حضارية وطبقية، وإن كانت ذات زعم بالاطلاق والشمولية، وكونها، من جهة ثانية، صراعات اديولوجية، مع اتجاهات مخالفة أو معارضة. لذلك فإن اجتثات الاتجاه الفلسفي عن سياقه الحضاري والاجتماعي والفكري الذي ظهر ضمنه، واغفال بعده الايديولوجي الضمني، قد يؤدي إلى اعتباره نظرية مطلقة صالحة لازمنة وأمكنة ومجتمعات أخرى. وقد سيطر هذا الوهم على الكثير من العقول الفلسفية في العالم العربي، ودفعها إلى التبني الكامل، وغير النقدي، لاتجاهات فلسفية لا تستجيب بما يكفي لواقعنا الاجتماعي والفكري.

ولعل هذا الوعي النقدي للبعد الايديولوجي للفلسفة لم يأخذ في التبلور، في الفكر الفلسفي العربي الحديث، إلا في العقد الأخير حيث استيقظ الاهتمام بالبعد الايديولوجي للفلسفة، بل وبالاحساس المتزايد بنزعتها المركزية الأوروبية. فالمفكر المصري حسن حنفي يدعو إلى عدم الاقتصار على نقل التراث الغربي وعرضه وشرحه، وإلى ضرورة اتخاذ موقف واضح منه « بارجاع الأفكار والمواهب الغربية إلى واقعها الخاص »، لان التراث الغربي ليس تراثا انسانيا عاما بل « هو فكر بيئي محض نشأ في ظروف معينة هي تاريخ الغرب وهو صدى لهذه الظروف ». وهو فكر مرتبط بمصادر معينة (المصدر اليوناني الروماني ـــ المصدر اليهودي المسيحي) (8) لا يمكن أن يفهم الا من خلال علاقته بها. إلا أن هذه النظرة الظاهراتية في وصفها

ل « الشعور الأوروبي » تظل متأثرة بمنظور التوالد الفكري للمذاهب والأفكار الفلسفية، في اغفال بين للاسس الاجتماعية للفكر الفلسفي. غير أنها تمثل خطوة أولى في طريق اتخاذ المسافة النقدية اللازمة تجاه التراث الفلسفي الغربي.

وسنحاول على ضوء الملاحظات السابقة التساؤل عن الملامح الايديولوجية لبعض الاتجاهات الفلسفية الغربية التي تبناها الفلاسفة العرب المعاصرون كالوضعية الجديدة والوجودية والشخصانية والجوانية ايضا باعتبارها فلسفة انتقائية من بعض الفلسفات المثالية الغربية.

لقد ظهرت الوضعية المنطقية في سياق الثقافة الأوروبية بموازاة التقدم العلمي والتكنولوجي الغربي وكرد فعل ضد تخلف الميتافيزيقا الذي أشار إليه كنط، وقد حاولت الوضعية الجديدة تجاوز التعارض التقليدي بين العقلانية والتجريبية عن طريق استخدام مناهج الاستدلال العقلي التي تقيمها العلوم الرياضية والمنطق بجانب المناهج التجريبية، ساعية إلى القضاء على الفصل القاطع بين منهجين متمايزين في المعرفة. فالطرائق الأولى تقود إلى إقامة تفكير استدلالي صارم ودقيق، لكنه لا يتعلق ببنيات العالم غير اللغوي، بل يتعلق فقط برموز المعرفة وأدوات التفكير والتعبير. أما التجربة فهي الطريق إلى معرفة العالم الواقعي في مختلف مستوياته الفيزيائية والاجتماعية. وظيفة الفلسفة، في هذا المنظور، ليست هي الحلول محل العلم في معرفة الواقع المادي والاجتماعي والنفسي، بل الاقتصار على التحليل المنطقي للخصائص التركيبية والدلالية للغة عامة وللغة العلوم خاصة.

لكن، بجانب هذه النظرة الجديدة للمعرفة وللعلاقة بين العلم والفلسفة — التي تبدو كذلك استجابة متكيفة مع تطور العلوم الطبيعية في الغرب في نهاية القرن التاسع عشر (نظرية النسبية خاصة)

ومع تقدم الأبحاث المنطقية (النقائض ــ نظرية الفئات...) فإن الفلسفة المجددة لا تخلو من بعد ايديولوجي، أي من نظرة للانسان وللمجتمع والفكر. « فالوضعية والتجريبية ليست فقط فلسفة للعلم، بل يمكن أن نعتبرها أيضا كايديولوجيا منظمة، أي كأداة لاقامة وتمتين طريقة معينة في التفكير، أي طريقة في ادراك وتصور العالم » (9).

من أهداف الوضعية نشر موقف علمي لدى الناس تجاه معتقداتهم وآرائهم، وذلك بهدف القضاء على مظاهر التنافر والصراع الفكري والايديولوجي. إن قيمة أية فكرة أو معتقد تتوقف على مدى قدرة صاحبها على دعمها باستدلال أو باختبار تجريبي أو بدليل قائم على الملاحظة. وهذه النظرة إلى الايديولوجيا تقوم على أساس « مبدأ التسامح الليبرالي » الذي يعطي الحق لكل شخص في أن يعتقد ما يشاء، في إطار حرية الفكر، ولكنه مطالب بالبرهنة على ذلك. ويمكن تلخيص هذه الفكرة في الشعار التالي : لك الحق في أن تؤمن بما تشاء، وتفكر كما تشاء، لكن صحة معتقدك تتوقف على درجة البرهنة أو الاختبار الذي تقدمه كأساس، على أن تصوغه في لغة عادية واضحة ومفهومة من طرف الجميع. والهدف الاقصى للوضعية الجديدة هو خلق مناخ اجتماعي خال من الصراع الايديولوجي (10).

إن هذه الفلسفة تنصب نفسها خصما لكل ايديولوجيا، لكنها تخفي ايديولوجيتها الخاصة، أو المنظار الذي تنظر من خلاله إلى المجتمع والانسان والعالم. فهي، في الوقت الذي تدعو فيه إلى مناهضة الايديولوجيا، تبث ذلك عبر ايديولوجيتها الخاصة، أي الايديولوجيا الليبرالية، ولذلك فهي، في المدى الأقصى، دعوة إلى القبول بنمط وبأسس المجتمع الليبرالي وبايديولوجيته.

إن الدعوة العلمية التي تحملها الوضعية المنطقية وهي من انضج المحاولات في الفكر الفلسفي العربي المعاصر ــ يمكن أن تكون ذات

مردود ايجابي في المناداة بالوضوح الفكري والدقة في اللغة، وفي الارتباط بالتجربة والاختبار كأسس للمعرفة، وفي التمسك بالروح العلمية عامة ؛ إلا أن العمى الاجتماعي لهذا الاتجاه يغفل أن الميتافيزيقا ـــ التي يشهر عليها الوضعيون سلاحهم التحليلي، باعتبارها « خرافة » أو « قضايا زائفة » تتسرب عبر اللغة ـــ ليست مجرد قضية تعبير أو لغة، بل هي مسألة ايديولوجيا ومسألة تصور معين للعالم. وهاته الايديولوجيا ليست وليدة اللغة، لان اللغة تحمل الفكر الميتافيزيقي أكثر مما تخلقه، وتنقله أكثر مما تنشؤه. بل إن الوضعيين انفسهم، في سعيهم إلى اصطناع لغة دقيقة واضحة تقيهم من الميتافيزيقا لم يفلتوا من السقوط في أكثر انواعها رداءة (فتجنشتين). وإذا كانت الميتافيزيقا خرافة أو أسطورة فهي اسطورة مرتبطة بنظام من القيم، اسطورة ذات وظيفة اجتماعية.

يعلن زكي محمود أن منطلق دعوته إلى الوضعية المنطقية هو أن التفكير والتعبير السائدان في مصر حاليا خاليان من الدقة والضبط، لأن الأقلام والألسنة ترسل القول ارسالا دون وضوح أودقة أو إحالة إلى الواقع، مما يولد مظاهر الالتباس الفكري الشائعة، ويسمح بنشأة الميتافيزيقا. ويعتبر أن الوضعية المنطقية هي الفلسفة العلاجية والوقائية ضد أمراض الفكر السائدة في الفكر العربي، لأنها الفلسفة التي تناهض بشدة الميتافيزيقا والالتباس الفكري واللغوي.

والحق أن الوضعية المنطقية، كفلسفة للمعرفة، يمكن أن تسهم في معالجة بعض القضايا الفكرية، ويمكن أن تكون دعوة ايجابية إلى العلم والاختبار والوضوح والدقة وغيرها من القيم الاخلاقية للعلم في حدود كونها نوعا من الدعوة الاصلاحية على مستوى الفكر أو تربية فكرية علموية، ولكنها عاجزة عن فهم الأسس الوجودية للميتافيزيقا، كما أنها غير قادرة على فهم القضايا الاجتماعية المطروحة على الانسان

في المجتمع العربي كالحرية والديمقراطية والعدالة واتجاه التاريخ وحتى الأسس الاجتماعية للفكر العلمي الذي تدعو إليه. إن الدعوة إلى التفكير العلمي الواضح والسليم والمنطقي دعوة ايجابية في نطاق فكر متخلف، لكن على أن ترتبط برؤية عامة لتنظيم عقلاني للمجتمع في كافة مجالاته. وكما يقول حسن حنفي فإن « الدعوة إلى العلم في بيئتنا الحاضرة أكثر جدوى من الهجوم على العقل العلمي كما يفعل برغسون في الفكر المعاصر. فالفكر الاسطوري الغيبي يجد توازنه في الفكر العلمي لا في نقد العلم» (11). لذلك فإن رفض الفلسفة الوضعية لا يعني رفض الروح العلمية في الفكر العربي، كما أن رفض الوجودية لا يعني إنكار الذات والوجود (12).

أما الوجودية فهي فلسفة الذات والشعور. بل إنها في بداياتها، مع كييركيغارد ثم غابرييل مارسيل وياسبرز، قد اتخذت صورة تجربة صوفية فردانية حيث تجد الذات نفسها وحيدة مع ذاتها أو مع المتعالي. وقد تطورت الوجودية الفرنسية، خاصة لدى سارتر بالاحتكاك بفلسفة يعتبرها سارتر غير قابلة للتجاوز في عصرنا الحاضر، أي الماركسية، محاولة الخروج من اطار التصور الذري والسيكولوجي للفرد وللحياة الاجتماعية، بهدف فهم الجماعات والطبقات ؛ لكنها لم تخرج من نطاق الذاتية البينية وظلت أسيرة تصور سيكولوجي للحياة الاجتماعية. لذلك فشلت الوجودية في محاولة إرساء أساس متين للعلوم الانسانية — كما حاول ذلك سارتر في « نقد العقل الجدلي » — بسبب منطلقها وفرضياتها الأساسية ذاتها.

لقد قيل بأن الوجودية — من حيث هي فلسفة الحرية والمسؤولية — هي أنسب الفلسفات في مجتمع متخلف لا تهب عليه أنسام الحرية. ولعل هذا الوهم قد غذى الكثير من العقول الفلسفية والأدبية في العالم العربي. لكن الحرية التي تتحدث عنها الوجودية هي مجرد حرية سيكولوجية، بل حرية ميتافيزيقية تستوي فيها الدوافع

وتلغى فيها الحتميات الموضوعية سواء كانت اجتماعية أو سياسية أو نفسية. إنها سراب حرية وحرية خداعة ؛ أو هي وهم سيكولوجي بالحرية أكثر مما هي حرية ملموسة : حرية الفكر، حرية التعبير، حرية الرأي والمعتقد، الحريات السياسية... الخ. إن الحرية الوجودية تعني أنك بممارستك لحريتك تختار نفسك وتختار من تكون (عليك أن تختار بين الذهاب إلى الحرب من أجل الوطن والبقاء إلى جانب أمك لأنك حر). وتلك حرية سيكولوجية وفردية مفترضة بشكل قبلي بعيدا عن أية محددات نفسية (كتلك التي يبرزها التحليل النفسي) أو اجتماعية. إن الوجودية ــ حتى في أكثر صورها إشراقا لدى سارتر ــ فلسفة فردية متعارضة في تصورها للفرد وللمجتمع وللحرية مع معطيات العلوم الانسانية. يقول عبد الرحمان بدوي : « إن الوجود مكون من ذوات منفصلة تمام الانفصال، قد غلق من دونها كل باب يفتح مباشرة على الأخرى، ولا سبيل بعد هذا للاتصال الا عن طريق الوثبة من الواحدة إلى الأخرى » (13). وفي ذلك انكار لواقع اتصال الفرد بالآخرين وتواصله معهم وإنكار لواقع التواصل الاجتماعي والتعاطف وحتى الصراع، وربما إنكار لعملية التنشئة الاجتماعية وللشخصية القاعدية التي يشكلها المجمتع لدى كل افراده. بل إن علم الاجتماع ذاته قائم على افتراض وجود كيان للمجتمع متجاوز لمجرد جمع عددي لافراده، أي كيان يفترض التواصل كأساس. وقد ذهب بعض علماء الاجتماع (جورج سيمل) إلى تعريف المجتمع بأنه مجموع علاقات التفاعل الدينامي القائم بين الأفراد فيما بينهم أو القائم بين سائر أشكال العلاقات الاجتماعية. فالفرد المونادي المغلق لا وجود له في أي مجتمع. إن هذه الرؤية للفرد وللمجتمع ليست حكما تقريريا بقدر ما هي دعوة إلى الانعزال أو التفرد بل إلى التصوف، وهذا ما يعبر عنه بدوي بقوله « فالشرف في مرتبة الوجود يتناسب تناسبا عكسيا مع الاتصال بالغير أو بالأشياء » (14).

نعم إن الوجودية دعوة جهرية مناهضة لانصياع وتشيؤ الفرد ولفقدانه لعينيته وخصوصيته، كنتيجة ضرورية لطغيان العلاقات الرأسمالية المشيأة على كافة أوجه ومظاهر الحياة في المجتمع الرأسمالي المصنع. فالوجودية تأخذ، في الأغلب الأعم، صورة فلسفة إنسانية وذاتية مناهضة للايديولوجية التقنية ولطابع الكتلية والصب في القوالب الجامدة. ولكن، هل عاش المجتمع العربي ثورة صناعية وتقنية تولد عنها انسحاق الفرد وانمحاء الذاتية ؟ إن الوجودية تقترح على الفرد العربي حلولا ومواقف من مشاكل لم تطرح عليه بعد. وربما كانت المجتمعات المتخلفة بحاجة إلى فلسفة تخرج الفرد من ذاتيته وتفتح عينيه على الآخرين وتظهر له حدود الذات وقوانين المجتمع وحركيته، أي إلى فلسفة اجتماعية مركزها الانسان، أكثر مما هي في حاجة إلى فلسفة للذاتية.

أما الجوانية، فهي — على حد تعبير صاحبها — طريقة في التفلسف، لا مذهب فلسفي متكامل. فهي نظرة إنسانية النزعة للنفس والآخرين وللمجتمع، مطبوعة بدعوة اخلاقية سامية. « الجوانية عندي — يقول عثمان أمين — تفلسف مفتوح على النفس وعلى الدنيا، متعرض لنفحات السماء والعلو في كل لحظة وطريق مبسوط أمام الوعي ينتظر السالكين إلى يوم الدين ». وهذه النظرة الانسانية ذات النزعة الاخلاقية السامية تقيس الأشياء ببواطنها لا بظواهرها وتبحث عن الداخل بعد ملاحظة الخارج، والمعنى وراء الرمز والكيف خلف الكم والماهية وراء العرض. وهكذا فهي تقدم الذات على الموضوع والفكر على الوجود والانسان على الأشياء والروية على المعاينة، وبذلك تحقق التوازن المنشود بين النفس والجسم، وبين الحياة الروحية والحياة الدنيوية.

الجوانية فلسفة روحية ووجدانية تستقي الكثير من ملامحها من الاتجاهات المثالية الكبرى في الفلسفة وتستلهم الاتجاهات الروحانية في

رسم رؤية أخلاقية للانسان المعاصر المهدد بفقد بعده الداخلي بعد الانتصارات التي حققها الغرب ماديا.

وقد حاول عثمان أمين أن يصف فلسفته الوجدانية بأنها « فلسفة ثورية »، فهي عنده « دعامة كل ثورة واعية وإصلاح مستنير »، وحاول ربطها بالتجربة الاشتراكية في مصر في عهد عبد الناصر، معلنا أن المبادىء التي ضمها « الميثاق » هي مبادىء جوانية : الحق في السعادة وفي المتع الروحية والمادية ؛ تكافؤ المصلحة الشخصية مع مصلحة المجموع ؛ تهيئة الفرصة والوسائل المتكافئة لجميع الأفراد من أجل نمو كامل متنوع متفاوت وفقا لتفاوت أذواق الأفراد ومواهبهم واستعداداتهم ؛ القضاء على الامتيازات وتحقيق المساواة الاقتصادية والسياسية، محو الطبقية وإلغاء الفروق الاجتماعية ؛ قيام نظام اجتماعي متكافل لا سيادة فيه لطبقة دون طبقة ؛ المشاركة في الثروة العامة ؛ توزيع الثروة توزيعا عادلا بحسب الجهود المبذولة ؛ جعل الحرية واقعا فعليا ؛ تكييف المبادىء الاشتراكية لمسايرة مع العلم والدين والتاريخ والكرامة الانسانية (15).

ومن السهل على المرء أن يلحظ التنافر القائم بين الأسس الفلسفية للتجربة الاشتراكية في مصر على عهد عبد الناصر والنظرة الفلسفية المثالية التي يحاول عثمان أمين أن يجعلها أساسا لهذه التجربة. فالجوانية فلسفة ذات نزعة فردانية ووجودية إذ لا أحد يستطيع أن يموت لنا ولا أحد يستطيع أن يحيا أو يفكر لنا. والتجربة الروحية الجوانية تجربة فردية ومتوحدة، لا تركز إلا على ما هو خاص لدى الافراد بل لدى « النفوس الممتازة » و « الضمائر الحية ». ومنهج المعرفة الحق في الجوانية هو البصيرة أو الحدس، ومن ثمة فهي تضع نفسها في تعارض مع ما تتطلبه الاشتراكية من عقلانية في المعرفة. بل إن الجوانية تأخذ في الكثير من ملامحها صورة فلسفة صوفية « تتطلب ارتفاعا عن الواقع والراهن والمباشر [..] حتى يتعرض (صاحبها) لنفحات الروح ويستقبل بوارق الالهام ».

ومجمل القول أن جوانية أمين فلسفة وجدانية ودعوة أخلاقية ذات نزعة إنسانية، وفقت إلى استلهام واستدماج ما هو جميل ورائع في التراث العربي الاسلامي وفي التراث الفلسفي المثالي في الغرب (ديكارت ـــ برغسون)، لكنها قاصرة ومحدودة في أكثر من موضع. فهي دعوة إلى التصوف في عصر العلم، ودعوة إلى الحدس في عصر العقل، ودعوة إلى الفرد في عصر المجموعات والانساق، وفوق ذلك فنظرتها للانسان نظرة مجردة وغير تاريخية. إنها دعوة إلى مثال انساني أخلاقي، لا تحليل عيني لواقع الانسان العربي ولحركة التاريخ التي توجه مصيره.

ولعل الشخصانية بشقيها الاسلامي (الحبابي) والمتوسطي (رينيه حبشي)، لا تختلف جوهريا عن الوجودية والجوانية في كونها فلسفة الفرد والذاتية، فهي لا تحمل أي مشروع تاريخي أو اجتماعي، ولا تهتم إلا بالبعد السيكولوجي الفردي أو السيكلوجي البيني للافراد. وبذلك فهي تلتقي مع الوضعية والوجودية في دالتونيتهما الاجتماعية وغياب المنظور التاريخي.

وأخيرا نستطيع أن نقول أن اشكال الوعي الفلسفي التي مررنا على بعض ملامحها العامة، ليست مجرد شكال للوعي الفردي، بل يمكن اعتبارها الأشكال الفلسفية التي تعي من خلالها طبقات أو فئات في المجمتع العربي ذاتها، أو على الأقل، هي اشكال الوعي المقابل والملائمة لطبقات أو لفئات معينة، سواء كانت الأنتلجنسيا أو البيروقراطية أو التكنوقراطين أو فئات أخرى أوسع. ومهما كانت طبيعة هذه التطابقات فإن أشكال الوعي الفلسفي السابقة، من حيث هي تعبير، ولو من خلال ذات فردية، عن وعي ممكن لذات تاريخية ما، تعبر عن وعي ناقص ومشوه أبرز سماته الدالتونية الاجتماعية. وغياب الوعي التاريخي.

لذلك، قد لا يكون من المجحف أن نقول إن الفلسفة بالصورة التي عرفها العالم العربي في العصر الحديث، لم تسهم في إبراز وتطوير وعي تاريخي، ولم تسهم في تجلية الواقع الاجتماعي والنفسي والفكري للمجتمع العربي (16). وليس من الغريب ألا يتحدث دارسو الايديولوجية العربية عن الوعي الفلسفي بجانب الوعي الديني والوعي التقني والسياسي.

نعم، لقد اسهمت الفلسفة في صورتها الحديثة، في تنوير العقول وتفتيح الأذهان، وإذكاء الفكر النقدي والعقلاني، مما يجعلها اليوم مستهدفة، لكنها لم تفرز عطاءات نظرية في متسوى الحاجة التاريخية.

إن الواقع العربي بحاجة إلى فلسفة اجتماعية، تدعو إلى العلم وإلى التقدم، أي إلى فلسفة تنبثق من احتياجاتنا التاريخية في بناء مجتمعات متقدمة وعادلة وديمقراطية، فلسفة تنويرية تهيء العقول والنفوس لتقبل العصر والمساهمة فيه وللتغيير الاجتماعي والفكري الذي يطرح نفسه بإلحاح.

لكن من هي الفئات والقوى الاجتماعية القادرة على حمل هذه الرؤى الفلسفية والتمسك بها ووضعها موضع التطبيق ؟ ومن هي الذات التاريخية المؤهلة لتبني الفلسفة الاجتماعية التنويرية ؟ تلك هي المشكلة.

● هوامش

(1) انظر : ع. العروي : العرب والفكر التاريخي. بيروت، دار الحقيقة (1973).
(2) هـ. ماركوز : الانسان ذو البعد الواحد. دار الآداب، بيروت 1969 (ص. 216) (مع تجاوز المعنى الخاص الذي يستخدم فيه ماركوز كلمة ايديولوجية).
(3) يرى التوسير أن الفلسفة صراع طبقي على مستوى النظرية أي صراع ايديولوجي في « الساحة » الفلسفية.
(4) كارل مانهايم : ايديولوجيا ويوتوبيا. الترجمة العربية، بغداد 1968 (ص. 72 — 73).
(5) L. Goldmann : Epistémologie et philosophie politique- Col. Médiations p. 140.
(6) قباري محمد اسماعيل : علم الاجتماع الالماني. الاسكندرية 1971. ص 25 — 26.
(7) غولدمان. المرجع السابق ص 155 — 177.
(8) حسن حنفي : قضايا معاصرة. ح 11 ص 3 — 33. القاهرة، دار الفكر العربي، 1976.
(9) J. Israël : L'aliénation de Marx à la sociologie contemporaine Anthropos p. 538.
(10) L. Kolakowski : La philosophie positiviste. Denoël Gonthier. Paris 1976, chap. 8.
(11) حسن حنفي : ثقافتنا بين الأصالة والتقليد. في قضايا معاصرة ج 1، القاهرة 1976 (ص 59).
(12) ناصيف نصار : طريق الاستقلال الفلسفي، بيروت دار الطليعة 1975 (ص 11).
(13) غ. بدوي : دراسات في الفلسفة الوجودية. القاهرة 1966 (ص 254).
(14) نفس المرجع ص 240.
(15) عثمان أمين : الجوانية. دار القلم، 1964 ص 242 — 244.
(16) يشير العروي إلى أن المشاكل الفلسفية الحقيقية للعالم العربي لا نجد لها صدى لدى أساتذة الفلسفة.

A. Laroui : La crise des intellectuels arabes. Maspero 1974 p. 106.

المثقفون والسلطة ·

أوضاع وأوهام المثقفين

تنتج كل فئة اجتماعية مجموعة من الأوهام حول نفسها، وذلك لتستسيغ مكانتها الاجتماعية، ولتبرر دورها، ولتعطي لنفسها ولأفرادها عزاء وقوة دافعة. ووظيفة هذه الأوهام هي اما التعويض عن وضع دوني أو تبرير وضع امتيازي.

والمثقفون كفئة اجتماعية يميلون إلى الحديث عن أنفسهم، وإلى تملي صورتهم في الواقع الاجتماعي، ناسبين لأنفسهم أدوارا حاسمة في السياسة والثقافة، ومدعين امتلاك الكلمة الفصل في ميدان الحقيقة وكأنهم مؤهلون وحدهم لادراك الحقيقة الاجتماعية كما تعبر عن ذلك نظرية مانهايم عن الانتلجنسيا بدون روابط، أو كأن التاريخ لن يتحرك بدونهم كما تعبر عن ذلك نظرية النخبة الواعية التي لا يمكن ان تكتسب بدونها البروليتاريا وعموم الجماهير وعيها الجذري.

فهل الأمر كذلك حقا ؟ وما هي حدود فعالية المثقف، وما هي محدداته ؟ لقد عولجت هذه المسألة بما لا يدع مجالا للحديث، لكن في اتجاه تبرير وترسيخ الأوهام اكثر مما سارت في اتجاه نزعها وتعريتها.

(·) بحث قدم لمؤتمر الأدباء العرب بعدن 1879.

يشكل المثقفون فئة اجتماعية متميزة، وغير متجانسة، لكنها غير معزولة عن الجاذبية الاجتماعية. فالمثقف ليس انسانا سينويا (نسبة إلى ابن سينا) معلقا في الهواء، وفي حل من تأثير الروابط والشرائط والمحددات الاجتماعية. وفي هذا المنظور الاجتماعي يبدو أن الحديث عن اتتجنسيا بدون روابط يفقد قيمته الجدية وطابعه العلمي لان مثل هذه الاراء تبدو بمثابة تعبير ايديولوجي إذ تبدو كايديولوجيا مهنية للمثقفين حسب تعبير بيير بورديه [1].

ينتمي المثقفون بوجه عام، إلى الشريحة الاجتماعية المصطلح عليها بالبورجوازية الصغيرة. فهم في الغالب ملاك رأسمال ثقافي يعملون في ميدان البنية الفوقية، في شبه انفصال عن عملية الانتاج المادي. يولد لديهم هذا الوضع بعدم امتلاك أية سلطة فعلية وراهنة، سواء اقتصادية أو اجتماعية أو سياسية، احساسا بعدم الفاعلية وبالهامشية. بيد ان ردود الفعل ضد هذه الوضعية تتوزع بين سريان مشاعر اليأس أو النزعات المثالية أو غيرها. كما ان افتقادهم للسلطة الفعلية في المجتمع يجعلهم يعدون انفسهم بعملية متخيلة وسحرية « نخبة مدعوة لتقييم كل شيء والحكم عليه، والحال انهم ليسوا كذلك » كما يقول سارتر [2].

لا تستطيع فئة المثقفين اذن ان تتجاوز شرطها الوجودي في المجتمع فمهما يكن المثقف ثوزيا فانه لن يصبح بروليتاريا كما أن الانتلجنسيا لن تكون هي البروليتاريا، وإذا توهمت ذلك أو خيل اليها فانها لن تكون سوى بيروقراطية جديدة بكل وصايتها ووساطتها وحجرها. وإذا جاز أن يكون للمثقفين دور فانه لن يكون سوى القيام بمهام التنظير والتنوير ضمن الحركة التاريخية أو في اطار الطبقة وليس ان ينصبوا من أنفسهم ابطالا وشهداء للحركة أوالتاريخ.

وبالفعل فقد أخذ المفكرون الغربيون، تحت تأثير سيادة فلسفة الوجس وتقنيات كشف الخداع الذاتي، ينتقدون الصورة القديمة

للمثقف كنائب « عن» الجماهير، وكمتحدث « باسم » الجماهير، معتبرين ذلك بمثابة « اغتصاب » للحديث « بدل » الجماهير و « عوضا » عنها، أي عن طريق الحلول محلها (3). إن مثل هذا المنطق لا يمكن أن يتأسس إلا على غياب أو تغييب الجماهير، أي على افتراض دونيتها وحاجتها إلى لسان ووسيط، لذلك فان مهمة المثقف العصري كما يقول « فوكو » هي فسح المجال أمام الجماهير الدونية والمتسلط عليها لتقول كلمتها. إن دوره يتلخص في أن يواري خطابه هو ليترك خطاب الآخر ينبثق بكل تلقائية وحرية. غير أن الجماهير التي يتحدث عنها فوكو هي جماهير المجتمع الآخر (المجانين والسجناء والمجرمون والمنحرفون) أي الجماهير الخاضعة للتسلط والاضطهاد لا الجماهير الخاضعة للاستغلال.

ان وضع المثقف يتميز غالبا باحتلاله لوظيفة ايديولوجية أو بامتلاكه لرأسمال ثقافي أو فكري. ويرى عالم الاجتماع الفرنسي المعاصر بيير بورديو، أن المثقفين يحوزون من وضعهم المتميز كمثقفين أي كمنتجين رمزيين للتصورات والتمثلات عن العالم الاجتماعي وكمحتكرين لهذه العملية التي هي بعد أساسي في الصراع السياسي، فوائد عديدة، حتى ولو لم تكن هذه الفوائد اقتصادية بالمعنى الدقيق. من هذه الفوائد امتلاك مناصب اكاديمية أو عقد النشر أو جوائز أو وظائف جامعية أو رموز العرفان بالجميل والتقدير (4).

كما يرجع بورديو الكثير من المواقف السياسية للمثقفين إلى غموض وضعيتهم كمسودين ضمن السائدين، وكمضطهَدين (بالفتح) ضمن معسكر المضطهدين (بالكسر) (5)، فالمثقفون يظلون بالنسبة له جزءا من الطبقات المستفيدة وذلك بحكم وضعيتهم المتميزة. كما أن المثقفين يمتلكون قدرا من السلطة. فإذا أخذ هذا المفهوم بمعناه الواسع فان المثقفين يملكون جزءا من السلطة الايديولوجية باعتبارهم عناصر فاعلة أو مسيرة في احدى المؤسسات الايديولوجية للدولة وأحيانا في احدى الأجهزة الرسمية.

وهذه الوضعية الحرجة التي يعيشها المثقفون في وجودهم الاجتماعي تسم وعيهم كذلك. فالمثقفون الذين يقال عنهم بأنهم اقدر الناس على رفض وعلى تعرية الأوهام، هم ايضا اكثر قابلية لتصديقها وتوليدها وأكثر قابلية للدغمائية المذهبية وللاستيهام الايديولوجي (6) بل ان للمجال الثقافي اوهامه الخاصة حيث يميل المثقفون ــ ربما اكثر من أية فئة اجتماعية اخرى يحكمها نفس الميكانزم ــ إلى اضفاء كافة صفات القدسية والكارزمية والفعالية على وظيفتهم وعلى دورهم الاجتماعي. وليس غريبا أن تتولد وتظهر باستمرار في المجال الثقافي صراعات مهنية وتخصصية غريبة، وتطرح قضايا ونزاعات قد لا يكون لها أي صدى أو أي تأثير على واقع المجتمع (7) وتتضاعف المأساة حين يتعلق الأمر بمجتمع متخلف وتابع، مجتمع تتضاءل فيه اهمية المثقف وينحط وضعه، فترى المثقفين يتنابزون بالألقاب ويقفزون بهلوانيا على المنابر، ويتصارعون على الموضات الفكرية والثقافية، ويتفننون في ابداع الغريب من الأشكال والرموز.

ان المثقف كائن اجتماعي يحكمه وضعه في الواقع الاجتماعي. ولعل الوعي بهذا الوضع وبكافة الحتميات المرتبطة به، وكذا الوضع بميكانيزم الخداع وبتولد الأوهام الذاتية المرتبطة بهذا الوضع والمتولدة عنه يمكن أن تنير الدور المنوط به في حدوده ومدى فاعليته.

هذا النقد الذاتي لاوضاع ولاوهام المثقفين الذاتية مرتبط بتراجع فلسفة الذات وفلسفة الوعي، وما يرتبط بهما من نزعة ارادية تنتهي إلى تهامل الحتميات الاجتماعية والنفسية والاديولوجية وإلى اغفال ميكانيزم خداع الذات التي يخضع لها المثقفون انفسهم ضمن انظمة تزداد قدرتها باستمرار على الضبط والتكوين وصناعة الرأي. لقد ادت النظرة الكلاسيكية للمثقف إلى جعله حامل أوهام وضحية أوهام معا كما يتجلى في فكرة سارتر عن الالتزام. فقد كان المثقفون في فرنسا عشية الحرب الثانية، يظنون انهم ملزمون بالقيام بواجب انقاذ الاخرين

وبواجب توجيههم، بحكم امتلاكهم لمؤهلات عقلية وثقافية ولقدرات لا يملكها الآخرون، وهذا ما أدى إلى اشاعة تصورات خاطئة عن الفرد والمجتمع والتاريخ (8).

ان الحديث عن الالتزام مرتبط بنزعة مثالية اخلاقية وبنزعة ارادية ذاتية تتهامل ميكانيزم السلطة والمعرفة وتتجاهل الوعي المغلوط للمثقفين واستلاباتهم الذاتية لتجعل منهم انبياء العصر وحملة الخلاص. ان الحديث عن دور المثقفين وأهدافهم ورسالتهم حديث جميل ولكنه حين لا يراعي هذه الحتميات والآليات الدفاعية ومظاهر التحويل فانه سيظل حديثا مثاليا مهما يكن الأمر.

وبجانب تراجع فلسفة الذات وفلسفة الوعي جاءت احداث مايو 1968 في فرنسا لتغير كليا من معنى ومن دور المثقف. فقد تبين ان عهد المثقف الكارزماتي، الموسوعي، الذي يشكل إلى حد ما « ضمير العصر » قد ولى تماما.

مشكل السلطة :

يعود ظهور مسألة السلطة بحدة في الفكر الاجتماعي والفلسفي المعاصر في الغرب وخاصة في فرنسا إلى المفارقة العجيبة التي حدثت في مايو 1968. فقد تبين أن السلطة هي في منتهى الصلابة والهشاشة معا. كان يكفي أن يقوم هذا الكرنفال الطلابي بتحركاته وينصب متاريسه في مواجهات عنيفة لتتهشم معظم الأجهزة ولتسقط السلطة في ظرف وجيز، ولكنه كان يكفي أيضا بضع لحظات لينتصب دينوصور السلطة من جديد كما لو أن شيئا لم يقع. وقد استنتج المثقفون، والذين استولى عليهم حلم الثورة مددا طويلة من الزمن، انهم لم يحللوا بعمق مسألة السلطة وانهم فكروا بمنطق المصلحة و لم يفكروا بمنطق الرغبة، وهذا ما دفع الكثير منهم فيما بعد إلى التساؤل

عن المسألة الاساسية، ما هية السلطة [9]. يشرح جيل دولوز الفيلسوف الفرنسي المعاصر هذه المسألة قائلا : اننا نعرف من يستغل من يستفيد، من ينتفع، من يحكم، لكن السلطة شيء مشتت اكثر فأكثر. لقد عرفت الماركسية مسألة السلطة بألفاظ المصلحة (السلطة تمتلكها طبقة سائدة محددة بمصالحها) ولكن حين نقبل بهذا التفسير نصطدم بصعوبة هي : كيف نتصور ان اناسا لا مصلحة لهم يتبعون ويعانقون السلطة باستمرار محصلين على ذرة منها ؟ وذلك لانه بألفاظ الاستثمارات الاقتصادية واللاشعورية في نفس الوقت، المصلحة ليست هي الكلمة النهائية. هناك استثمارات للرغبة تفسر انه يمكن عند الحاجة الرغبة ليست فقط ضد مصلحة المرء، لان المصلحة تتبع الرغبة دوما، بل يمكن ان يرغب المرء احيانا بصورة اعمق، واكثر انتشارا من مصلحته. يجب ان نقبل صرخة رايخ : لا، ان الجماهير لم تكن مخدوعة، انها رغبة في الفاشية في هذه اللحظة...[10].

أما فوكو « فيلسوف السلطة » فيذكر انه كان من اللازم انتظار القرن التاسع عشر لنعرف ما هو الاستغلال، ولكننا ربما لا نعرف إلى الآن ما هي السلطة ؟ [11].

ويرى فوكو انه في كل مجتمع، يفرض الخطاب السائد ويحدد ما هو مقبول وما هو مرفوض، ما يمكن قبوله وما يتعين تناسيه والسكوت عنه. كل مجتمع يفرض سلسلة من التقسيمات المقبولة والتي يسهر على مراقبة مدى احترامها : الخير والشر، الحلال والحرام. المباح والمحظور، الاجرام والبراءة، اليمين واليسار، العادي والمرضي، الجنون والعقل. ان الخطاب السائد في أي مجتمع هو خطاب سلطة، خطاب ينظم ويصفي، ويراقب، ويسد على الناس في مقولات معينة. وهذا الخطاب يحكم قبضته على البشر من المهد إلى اللحد، من روض الأطفال إلى مأوى الشيوخ خطاب تتحد فيه السلطة بالمعرفة [12].

ان فوكو يقدم لنا المجتمع كما لو كان مجموعة من السلط المتناغمة والتي تستخدم أول ما تستخدم المعرفة ذاتها كأداة لاحكام السيطرة. لكن فوكو لا يقدم لنا جوابا شافيا حول اصل السلطة، وأين تتمركز من يوجهها ولصالح من ؟

أما رولان بارت فيرى ان السلطة بمعناها الواسع حاضرة في كل العمليات الاجتماعية الأكثر دقة في التبادل الاجتماعي. فهي ليست فقط الدولة والطبقات والمجموعات، بل كذلك في الموضات والآراء الجارية والمشاهد والألعاب والرياضيات والأخبار والعلاقات العائلية والخاصة وحتى في الدفعات التحررية التي تحاول مناهضته.

مهمة المثقف في نظر بارت هي مناهضتها والانتفاض ضدها وفي صورها المتعددة. نضال يجب ان يوجه ضد السلط لا فقط ضد السلطة فالسلطة سلط تتميز بالانتشار والتعدد. انها متعددة ومنتشرة في المكان الاجتماعي كما انها سارية في الزمن التاريخي. فإذا طردتها هنا ظهرت هناك. ان قتلاع السلطة أو السلط ليس بالأمر الهين، فبجانب انتشارها وسريانها في كافة الياف الجسم الاجتماعي فانها لا تندثر ابدا، بمجرد القضاء عليها ثوريا نراها تنبثق بشكل آخر وتتخذ صورة جديدة والموضوع الذي تنطبع فيه السلطة بقوة فيختزنها ويوزعها — في نظريات — هي اللغة المستعملة. فاللغة فاشية الطبع : ذلك ان جوهر الفاشية ليس هو ان تمنعك من القول بل أن تجبرك على القول (13).

هكذا تتحول السلطة في نظر بارت إلى شبح فرار، لكنه شبح يلازم كل الأجسام في المجتمع وكأن السلطة المرتبطة بالوجود الاجتماعي ذاته وملازمة له.

لقد فتحت تجربة مايو 1968 الباب أمام التساؤل الفلسفي عن معنى وماهية السلطة، وكيف يوظف الناس رغباتهم، ضدا على مصلحتهم الفعلية في التمسك بسلطة ما. والسلطة بهذا المفهوم الواسع

هي اللحام الذي يشد الجسم الاجتماعي ككل، ويشد معه واليه كافة البشر وكأن كلا منهم بمشاركته الجزئية في السلطة العامة المنتشرة يشد البناء الاجتماعي وينشد إليه. وكما يقول « دولوز » : فان هناك استثمارات للرغبة التي تكيف السلطة وتنشرها وتجعل من السلطة امرا موجودا على مستوى اصغر مخبر من رجال الشرطة إلى الوزير، وان ليس هناك فرق في الطبيعة بين السلطة التي يمارسها ادنى شرطي وتلك التي يمارسها أي وزير » [14].

وبالنسبة لهؤلاء الفلاسفة فقد افتتح ماركس عملية معرفة ميكانيزم استغلال الانسان وتكون فائض القيمة، لكن الماركسية لا تعلمنا الكثير عن سيطرة وتسلط الانسان على الانسان، وخاصة في المجتمعات الحديثة.

أمام هذا التحليل لميكانيزم السلطة في المجمتع الغربي يضع المثقف أمام نفسه مهمة تعرية وكشف ميكانيزم السلطة ورصد بذور السلطة في ثنايا المكان الاجتماعي وافساح المجال امام الذين تجعلهم السلط موضوعاتها (المساجين ـــ المجانين ـــ المنحرفين ـــ المجرمين) ليقولوا كلمتهم ويسمعوا خطابهم الخاص دون وساطة، دون وصاية. وكل نضال ضد السلط يتعين ان يتمركز حول نواة خاصة (رئيس، حارس عمارة، مدير سجن، قاض، مسؤول، نقابي، رئيس تحرير جريدة... الخ) كما يقول فوكو [15] أو دور المثقف هو ان يكشف كافة اشكال السلطة في جميع المجالات.

الا أن فلسفة السلطة المعاصرة كما نجدها خاصة عند فوكو فلسفة ذات نزعة فوضوية لانها مناهضة لكافة اشكال السلطة والمؤسسات [16] وليس لها من ميزة ايجابية الا كونها وفقت إلى ابراز تماسك كافة السلط في المجتمع من العائلة إلى المعمل والسجن والمأوى والادارة.

وهذه الفلسفة تناهض، أو على الأقل تتجاوز الماركسية من حيث انها لا تركز على سلطة الدولة باعتبارها جماعا لسلطة طبقية، بل ترى ان السلطة جمع، فهي سلطة خاصة متعددة. وإذا كانت هذه الفلسفة قد حاولت فهم الميكانيزم الداخلي للسلطة متسائلة عن السبب الذي يجعل الناس يعيشون بطواعية وتلقائية وبنوع من العبودية الابيقورية السلطة الممارسة عليهم فانها قد مالت نحو نوع من التفسير السيكولوجي القائم على تحليل الرغبة، كما انها اغفلت مسألة استقطاب السلطة وربط السلطة بالصراع الاجتماعي، وعلاقة السلطة السياسية والايديولوجية بالسيادة الاقتصادية.

المثقف العربي والسلطة :

اذا اعتبرنا السلطة السياسية هي التبلور المجسم والجماع التركيبي لكافة السلط المتمفصلة والمنبثة في الجسم الاجتماعي ضمن منظور ديناميكي للصراع الاجتماعي فان هذه السلطة في المجتمعات المتطورة متبلورة بشكل اوضح ومتناغمة ومتمحورة حول سلطة الطبقات والفئات السائدة اقتصاديا.

أما في المجتمعات المتخلفة والتابعة فهي سلطة متناثرة ومتنوعة. وكما يقول عالم الانتروبولوجيا السياسية جورج بالانديه : فإن السلطة في المجتمع القبلي هي بمثابة طاقة منتشرة (17) وموزعة على القوى التقليدية. في هذه المجتمعات القبل عصرية والقبل صناعية، ما تزال البنيات والعلاقات الاجتماعية التقليدية قوية، وما تزال سلطة الأعيان والشيوخ وسلطة التقليد والموروث شديدة. ومعظم المجتمعات مجتمعات مركبة زمنيا وتزامنيا وذلك على كل المستويات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والنفسية، مجتمعات تتداخل فيها الحقب والمكونات. يقول الاستاذ ع. العروي : « ان المجتمع العربي اليوم مجتمع خليط من أزمان وعصور مختلفة، من انظمة وانسانيات

متباينة »[18] ويقول في مكان آخر : « المجتمع المغلوب على امره، المسيطر عليه هو مجتمع مشتت في ذاته، مقطوعة فيه العلائق، فتتجاوز فيه الأزمنة والحقبات التاريخية والفئات المتحجرة وانماط التولد.. الخ. فالقاعدة الاقتصادية تتوزع إلى مجالات متفاوتة التعاصر، والفئات الاجتماعية ترتبط بقواعد اقتصادية مختلفة، والفئات الايديولوجية تنتمي إلى اصول تاريخية متنافرة... » [19].

وكمثال على ذلك نشير إلى ان نمط الانتاج في التشكيلة الاجتماعية المغربية مثلا عبارة عن نمط مزيج : بقايا العبودية — اقطاع تقليدي واقطاع عصري — بذور نظام رأسمالي في طريق النمو ويتجه نحو السيادة على كافة الانماط الأخرى في جمع واضح بين حرية السوق ورأسمالية الدولة الموجهة، مع ما يقابل كل ذلك على مستوى العلاقات والقيم. وهذه الهيئات المكونة للبنية الاجتماعية التقليدية في تعددها وتنافرها وتداخلها تفرز خطابا ثنائيا، خطابا مزدوجا، حيث يغلف الخطاب العصري الخطاب التقليدي أو العكس : تظن بعض الفئات أنها تنتج خطابا عصريا في حين أنها تجتر الخطاب التقليدي لأنها لم تدرك الحداثة العقلية بعد، كما تجتهد فئات اخرى في اضفاء اسماء تقليدية على عملية اندراجها الاوتوماتيكي في المسيرة الكونية.

السلطة السياسية في مثل هذه المجتمعات سلطة تستند إلى مشروعية تقليدية أو تستحدث أسس مشروعية ايديولوجية جديدة. وهي في الغالب سلطة يتداخل فيها الأساس التقليدي بالأسس الجديدة للمشروعية. وحسب جورج بالانديه فان هناك سمتين اساسيتين للسلطة في المجتمع التقليدي هما القداسة والابهام. فالمقدس، بارزا أو خفيا، حاضر باستمرار في صلب السلطة [20].

وعلى العموم فان السلطة السياسية في مجتمعات العالم الثالث سلطة انتزائية [21] يتم فيها الاستيلاء على السلطة أو اغتصابها تحت

تبريرات وشعارات مختلفة. وإذا كانت معظم الانظمة العربية دستورية وشعبية وديمقراطية بل احيانا اشتراكية فما ذلك إلا على مستوى الخطاب الاعلامي. وإذا ما استعارت اشكالا سياسية غربية فانما تستعير الشكل وحده بينما تبقى القوى الفاعلة فيه والقيم الموجهة له تقليدية [22] بل قد تلجأ بعض هذه الأنظمة إلى استغلال الشكليات الديمقراطية نفسها لكن الأسس المجتمعية التحتية للديمقراطية ما تزال ضعيفة.

هذه السلطة الاستبدادية لا تكتفي بأن تفرض الطاعة والولاء إرغاما على الرعايا بل تفرض المشاركة في «الحقيقة» التي تمثلها أو تدعي ذلك كما يقول ماركس فيبر[23]. ووسيلتها الارغام لا الاقناع، فهي لا تحاور بل تملي، لا تتحدث بل تأمر، لا تستشير بل تشير. كما أنها سلطة لا تقبل الرأي الآخر بتاتا، لأنها «وحدها تملك الحقيقة، والآخرون خوارج»[24].

وإذا كانت السلطة في المجتمع المتقدم والديموقراطي تضبطها حدود وضوابط قانونية فإن السلطة في المجتمع المتخلف سلطة سافرة وعاتية وخالية من أية حدود عقلانية، وهي سلطة زجرية لا تجيز المساس بالمكبوت الجماعي ولا تسمح بلمس التابو. بل إن هذه السلطة التقليدية تنتفع من استعمال أحدث المنتجات التكنولوجية في مراقبة النفوس وقراءة ما في الصدور.

في ظل هذا الوضع تظل مهمة المثقف التقدمي هي المساهمة في تطوير المجال الثقافي [25] والسعي إلى توجيهه وممارسة واشاعة الفكر النقدي والتحليلي وارساء أسس عقلانية في التفكير. ولقد اظهرت تجارب النصف الثاني من القرن العشرين في العالم العربي ان الاستيلاء على السلطة من طرف مجموعات تقدمية لا يحقق نقلة نوعية في المجتمع لان الطليعة الجديدة نفسها ما تزال أسيرة وعي تقليدي. لقد ساد

في هذه الفترة نوع من الفهم الميكانيكي الجامد للعلاقة بين البنية الفوقية والبنية التحتية، وربما كان هذا عاملا ضمنيا في اعطاء الأولوية للتغير الاقتصادي والسياسي وفي وضع المجال الأخير مجال تابع ومشتق، فجاءت التغيرات الاقتصادية والسياسية هشة ومعرضة للانتكاس بين الفينة والأخرى، لأنه لم يوازها ولم يدعمها وعي ايديولوجي جذري لدى النخبة، بل تحول المجال الايديولوجي إلى عائق في الكثير من الحالات. وهذه النظرة الميكانيكية تغفل مسألة تضافر العوامل سواء على مستوى التفسير أو على مستوى التغيير.

قد يهفو المثقف إلى السلطة وقد يقع ضحية وهم توجيهها باعتبار أن السلطة السياسية هي مفتاح تطور المجتمع، لكنه يظل معرضا للذوبان في بوتقة التسلط وقد يكون أول من يستمرىء لذة السلطة وأول من يستمتع بمتعها المادية، لأن السلطة علاقات موضوعية ومؤسسات تراتية راسخة وطقوس جارفة ؛ ولعل هناك تعارضا أساسيا بين لغة السلطة ولغة الحقيقة، بين سياسة السلطة وسياسة الحقيقة أي بين نظريتين استراتيجيتين متباينتين.

وكما يقول الأديب الامريكي ــ اللاتيني غابرييل غارسيا ماركيز فإن « بين الكاتب ورجل السلطة يوجد ضرب من التوتر الدائم، لأن الأول يفسر الوضع من زاوية أخلاقية والثاني من وجهة سياسية » (26) أو بعبارة اخرى فان نظرة السلطة نظرة ايديولوجية للواقع المجتمعي ونظرة الثقافة النقدية نظرة يوتوبية بالمعنى المانهايمي.

فإذا جاز ان نتحدث عن التزام، فان التزام المثقف هو التزام بالكشف عن الحقيقة الاجتماعية ومن أجل اقرار وتحقيق العدالة والديمقراطية، وهو التزام من أجل ممارسة وترسيخ الفكر النقدي، ومن أجل ابراز قيم الحداثة والعقلانية على مستوى التفكير والوعي والسلوك. وهذا يستلزم ان يحقق المثقف العربي التواق إلى التقدم نقلة

نوعية في وعيه وفي وجدانه، وأن يبدأ بتحرير نفسه من الأوهام المترسبة في اللاشعور الجماعي. وبغير هذا النقد الذاتي لن يكون بامكان النخبة المثقفة أن تلعب دورها الرائد في تحويل الميدان الثقافي لصالح الثقافة النقدية حقا.

وإذا كانت ممارسة الفكر النقدي والعقلاني تتطلب مناخا ليبراليا يتوفر فيه حد أدنى من حرية الفكر والرأي والمعتقد لا تتيحه المجتمعات العربية المعاصرة، فإن نضالا من هذا النوع لن يكون بالضرورة نضالا فرديا ونظريا معزولا، بل يتعين أي يكون نضالا ضمن قوى التقدم الحاملة لمشروع مجتمعي جديد، لانارة ممارستها وترشيد رؤاها.

بيد أن مهمة كهاته ليست سهلة ابدا. فقد يصطدم المثقف التقدمي ببعض المسبقات والسلبيات، من بينها مثلا استصغار دور الفكر النقدي والعمل النظري من طرف بعض فصائل هذه القوى نفسها اما تحت تأثير وطغيان معامل الفاعلية والمردودية المباشرة الذي يتطلبه ويفرضه طغيان وأولوية العنصر السياسي أو تحت تأثير مفهوم مبسط وساذج لمفهوم الممارسة الذي يقتضي ضرورة ربط النظر بالعمل والفكر بالتطبيق فتكون النتيجة المباشرة هي تحول الشعبوية إلى نزعة حركية وتحول الفكر إلى مجرد ترديد ببغاوي للشعارات.

والتنظيم الطليعي أو الذات الجماعية التي يتعين على المثقف التواق إلى التقدم أن يمارس معها وفيها تتطلب سيادة الفكر العقلاني وسيادة مبدأ الحوار ةالليبيرالية الفكرية والديموقراطية لتصبح هذه الهيأة بمثابة سلطة مغايرة كليا للمجتمع القائم بكل مؤسساته وتراتباته.

فهل يوفق المثقف العربي إلى خلق هذه الأداة ؟



(1) P. Bourdien : Questions de sociologie. E. d. Minuit Paris 1980 (P. 70).

(2) سارتر : دفاع عن المثقفين. ترجمة ج طرابيشي دار الآداب بيروت 1973 (ص. 10).

(3) بورديو : نفس المرجع ص 66.

(4) بورديو : نفس المرجع ص 20 و 62 و 70.

(5) نفس المرجع ص 70.

(6) يشير التوسير إلى ان العلماء والمفكرين معميون بالايديولوجيا السائدة في حين أن العامل يجرب استغلال رأس المال في معاناته اليومية. عن :

V. Descombes : Le même et l'autre. Minuit. Paris 1979, P. 158.

(7) انظر استجواب ع. العروي في مجلة « المسيرة » البيروتية العدد السابع يوليو 1980 بعنوان : المثقفون العرب يهدرون طاقات الوطن.

(8) محمد اركون : « التراث والموقف النقدي التساؤلي » استجواب بمجلة مواقف البيروتية العدد 40 شتاء 1981 (ص 52).

(9) V. Descombe : le même et l'autre P. 156 et 196.

(10) Daleuze in l'arc n° 49 P : 9

(11) Foucault in l'arc N° 49 p. 7

(12) 5 SCIWY : Les nouveaux philosophes Denoel Gouthier Paris 1979 Coll Mediations N° 198 p. et 41.

Voir aussi : M. Fouoault : l'ordre du discours Gallinard Paris 1971 p. 10 - 11.

(13) R. barthes : leçon. Seuil Paris 1978 P : 11 - 12.

(14) L'arc N° 49 P : 9

(15) L'arc N° 49 P : 8.

(16) ترى الانترولوجيا السياسية أن السلطة ضرورية لان وظيفتها هي المحافظة على المجتمع من أخطار نقائصه ذاتها. فالسلطة ناتجة عن ضرورة النضال ضد قصور الطاقة الذاتية للمجتمع مما يهدده بالفوضى.

G. Balandier : authropologie Politique P.U.T. Paris 1967 Coll Sup P : 43.

(17) G. Balandier : Authropologie Politique P. 44.

(18) ع. العروي : العرب والفكر التاريخي دار الحقيقة بيروت 1973 ص 244.

(19) العروي : نفس المرجع ص 164.

(20) G. Balandier op. CIT P. 46.

(21) هادي علوي : سيكلوجية الحكام العرب. مواقف العدد 29 (1974) ص 81.

(22) انظر مجيد خدوري : الاتجاهات السياسية في العالم العربي الدار المتحدة للنشر بيروت 1982 الفصل الثالث.

(23) G. Balandier : opcit P. 48.

(24) د. علي أومليل رئيس الجمعية المغربية لحقوق الانسان في استجواب مع مجلة النهار العربي والدولي.

(25) يحلل العروي هذه الفكرة في كتابه «العرب والفكر التاريخي» بيروت دار الحقيقة 1973 ص 73.

(26) استجواب نشر بالملحق الثقافي لجريدة « المحرر » المغربية ص 6 — 7 — 1981.

الذات المفلولة(*)

كل انسان هو في نفس الوقت
استيهام وإدراك، لا عقلانية وعقلانية،
لا وعي ووعي، حياة على أرضية من
الموت، ذاتية جذرية وضرورة
للموضوعية، حب للذات وارتماء في
احضان الموضوع، فطرية واكتساب،
مصير وتشكل، استلاب
وحرية (*) (*).

يضمر كل علم انساني وكل فلسفة صورة ضمنية غن الانسان والمجتمع والتاريخ. وتكاد تكون صورة الانسان المضمرة في هذا العلم الانساني أو ذاك، في مراوحتها بين الصراحة والضمنية، هي المصادرة الأم التي ينبني عليها أو التي يعمل في اتجاه ترسيخها.

مدار هذه الصورة هو تحديد الملامح العامة لتصور معين للانسان : هل هو كائن شرير بطبعه ام هو ميال إلى التعاضد والتعاون، هل هو كائن حر أم مقيد وتابع. هل هو كائن عاقل أم غير عاقل، ما دوره في التاريخ، هل هو دور إبداع ومسؤولية أم هو صنيعة التاريخ، هل هو كائن إرادة أم كائن هوى ؟ أم هو كائن مزيج من كل هذا وذاك ؟

(*) نشر بمجلة الفكر العربي المعاصر. بيروت 1983.

(*) (*) Gerard Mendel : **la reevolte contre le père.** Paris (1967) Petite Bibliotheque payot. p 314.

ومن البديهي أن نشأة ما يسمى بالعلوم الانسانية أو الاجتماعية في القرن التاسع عشر بأوروبا، قد واكبها بزوغ تعديل ملحوظ في الصورة التقليدية عن الانسان، بل إن هذه العلوم الانسانية تكاد تصادر مصادرة مطلقة على هذه الصورة كما تدعمها وتعمل على ترسيخها في الوقت نفسه. وصورة الانسان الضمنية أو الصريحة تلك تصلح لا فقط كمصادرة لهذا العلم الانساني أو ذاك بل تستخدم كنواة لتطوير نزعة انسانية ايديولوجية أو فلسفية.

فالنزعة الانسانية الكلاسيكية، في مختلف تجلياتها، تنطلق من المصادرة على تميز الانسان وعلى قدرته الخلاقة وحريته اللامحدودة وإرادته الفعالة والصارمة. ومن ثم فقد كانت هذه النزعة خير تعبير عن هذه الصورة الجميلة للانسان بما يستتبعها من مستلزمات أخلاقية كالدعوة إلى عدم اضطهاد الانسان وعدم استغلاله، والرفع من كرامته.

أخذت مثل هذه الصورة الايجابية للانسان تتبلور في الفكر الغربي الحديث ابتداء من ديكارت إلى سارتر مرورا بالمثالية الألمانية (كنط، فختة، هيجل وفويرباخ) والفينومينولوجيا والوجودية.

فالانسان بالنسبة لديكارت كائن حر وواع ومريد. فوعيه بذاته حاضر مباشرة أمام نفسه في منتهى الشفافية، وعبر عملية استدلالية في ظاهرها وحدسية في عمقها. والانسان عنده كائن متميز لأن جوهره هو الفكر بمقابل المادة التي يعتبر جوهرها الامتداد. وإرادة الانسان تتوقف على وعيه بذاته في الأساس. فالكوجيتو هو الحقيقة الأولى، وهو أساس كل الحقائق واليقينات اللاحقة حول الله والعالم.

تكتمل هذه الصورة الجميلة على يد كنط الذي يميز بين مملكة الحرية التي هي في النهاية مملكة الانسان الحر الواعي المريد ومملكة الضرورة التي هي مملكة الطبيعة والتي يطال جزء منها الجزء المادي

في الانسان : فالانسان عند كنط ذات فعالة مشرعة في المعرفة والعمل معا. فالأنا المتعالي هو مانح الوحدة الضرورية التي يستمدها الذهن لتنظيم معطيات التجربة التي تمده الحواس بها، واستقلال الارادة وحريتها هو الأساس العميق للسلوك الأخلاقي المتمثل في الواجب. وإذا كان الانسان يعيش نوعا من الصراع فالغلبة في هذا الصراع من نصيب الباطن لا الظاهر والارادة لا الهوى والعقل لا الحس. وإذا كان الانسان مع ديكارت هو سيد نفسه الذي يسعى إلى ان يكون « سيد الطبيعة ومالكها » فإن الانسان مع كنط هو سيد معرفته وسيد سلوكه.

أما مع هيجل فتنتقل هذه الصورة تدريجيا من الانسان كفرد إلى الانسان كنوع ومن العقل الفردي إلى العقل النوعي. ويصبح التاريخ البشري بمثابة اوديسة يسوسها العقل. فالتاريخ البشري هو تاريخ تحقق المزيد من الوعي والمزيد من الحرية. وهيجل لا يقل عن سابقيه في المصادرة على عقلانية وحرية وإرادة الانسان وإن كان يميل إلى دفعها في اتجاه الكلية والنوع محققا بذلك نقلة نوعية في الوعي الفلسفي.

تبلغ فاعلية الانسان مداها الاقصى في صرح فويرباخ الفلسفي، الذي يعتبر نهاية الفلسفة المثالية الألمانية ــ والذي يعتبره ألتوسير ــ انتكاسا نظريا إلى ما قبل هيجل، حيث ينشؤ فلسفة انتربولوجية يقوم فيها مفهوم الانسان بدور مركزي، وكأن العالم الانساني تجل للماهية الانسانية بصورة استلابية ومقلوبة.

أما معظم الفلسفات المعاصرة وعلى رأسها الظاهراتية والوجودية والشخصانية فهي فلسفات إنسانية لا بمعنى ان موضوعها هو الانسان بل بمعنى أنها تصادر على المفهوم الكلاسيكي للانسان. فالانسان هو المركز وهو الغاية في الوقت نفسه وذلك من حيث انه

كائن واع أو عاقل، وحر ومريد، وفعال ومسؤول... الخ. الانسان لدى الوجودية كائن من أجل ذاته يتميز تميزا مطلقا عن الكائن — في — ذاته بفعل الوعي، وهو حر غاية الحرية، بل لاخيار له في ذلك ولا فكاك له من ان يكون حرا، وبالتالي مسؤولا عن اختياراته وأفعاله. ففي إطار رد الفعل ضد القولبة الاجتماعية والتشييء والتتجير الملازم للحياة العصرية في مجتمع رأسمالي تدفع الوجودية بصورة الانسان الفرداني الحر إلى أقصى حد، مما يجعلها توحي بأن حديثها يدور حول إنسان مثالي وحول مشروع إنسان لا حول انسان مشروع. وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن الوجودية لم تتمثل الدرس الفرويدي حول اللاشعور والوعي المفلول بسبب طغيان العقلانية الديكارتية وخاصة في فرنسا، مما يجعل التفكير الوجودي حول وعي الانسان سابقا على فرويد، أي متأخرا عنه، فإننا نلاحظ تذبذب سارتر بصدد مفهوم الحرية تذبذبا أميل إلى تغليب كفة الحرية. فهو في « الوجود والعدم » يصرح « أني لست حرا في الافلات من مصير طبقي، وأمتي، وعائلتي، ولا حتى في أن أبني قوتي أو ثروتي، ولا في أن أهزم شهواتي الأكثر تفاهة أو عاداتي... ». فكيف نستسيغ هذه الجرعة الحتمية ضمن نشيد الحرية الذي تطغى نغماته في التحليل. هل الحرية من حيث هي القدرة على التجاوز الغاء لفعل هذه الحتميات الاجتماعية والنفسية بل الفيزيائية والبيولوجية التي تشرط الانسان ام فقط إلغاء لها في التحليل، هل يتعلق الأمر بمستوى وصفي أم بمستوى تقييمي ؟ ولكن، أليس من المفترض حتى في هذه الحالة ان المستوى التقييمي والارشادي الاخلاقي يجب أن يأخذ بعين الاعتبار ما هو معطى ؟ في مقطع آخر من تفكير سارتر الأول (أي قبل احتكاكه بالماركسية) نشعر أن التركيز يقع على المسؤولية، وكأن إثبات الحرية الجذرية ليس إلا ذريعة لالقاء المسؤولية على كاهل الفرد. يقول سارتر في « الوجودية نزعة إنسانية » : « ليس هناك حتمية، الانسان حر،

الانسان حرية. (....) إننا وحيدون، بدون أعذار. وهذا ما سأعبر عنه بقولي ان الانسان محكوم عليه بأن يكون حرا. محكوم عليه لانه لم يخالف ذاته، وهو من ثم حر لأنه بمجرد القذف به في العالم، فانه يصبح مسؤولا عن كل ما يفعل ». وفي المرحلة الثانية من تفكير سارتر، أخذ يشدد على فعل وتأثير الحتميات التي تحدد فكر ومواقف وسلوكات الناس، متخليا جزئيا عن الصورة (الهووحدية) للانسان وساعيا إلى إقامة نوع من الانتروبولوجيا الملائمة للوجودية فاتحا عينيه على المؤسسات والعلاقات والعوامل الاجتماعية. يقول سارتر في « نقد العقل الجدلي » الذي يمثل الفترة الثانية من تفكيره : « والا يذهب إلى حد تقويلنا على وجه الخصوص، بأن الانسان حر في كل المواقف، كما زعم ذلك الرواقيون. نريد بالضبط أن نقول العكس ؛ أي ان الناس كلهم عبيد من حيث ان تجربتهم الحيوية تتم في مجال الممارسة — القاصرة [يقصد سارتر بهذا المصطلح الممارسة التي تكلست في الاستعمال وتحولت إلى قواعد جامدة أو مؤسسات] ومن حيث أن هذا المجال مشروط في الأصل بالندرة » (1).

هكذا نرى أن تصور سارتر للانسان يظل — رغم مراوحته بين الحتمية والحرية، وبين العقلانية واللاعقلانية — أقرب إلى المفهوم الكلاسيكي للانسان، وهو ما يجلب عليه تحامل ألتوسير الذي يرى

أنه رغم كون سارتر يفكر بعد ماركس وفرويد فهو في الواقع متخلف عنهما فلسفيا (2) والواقع أن تمسك سارتر بمفهوم مثالي للانسان جعله بصورة ما خارج رقعة الفكر المعاصر، فهو لم يستوعب اللاشعور، وفهم الماركيسة في إطار نزعة إنسانية وابدى مقاومة صلبة ضد البنيوية التي اتهمها بأنها آخر متراس تنصبه البورجوازية في وجه ماركس، وناهض اللسانيات لتقديمها اللغة على الفكر والدال على المدلول وكأن بالامكان الفصل بين الممارسة ومنتوجاتها (3) (أي اللغة عن الانسان والموضوع عن الذات).

تصادر الفينومينولوجيا أيضا على مفهوم نظير لهذا، فهي أيضا فلسفة الذات والتجربة المعاشة والملموس والعودة إلى الأشياء ذاتها. وهذا العالم المعاش هو العالم الذي تعيشه الذوات من حيث هي ذوات ـــ في العالم. بل إن العالم يظل في نظر الفينومينولوجيا كتلة هلامية غفلا إلى أن يظهر الوعي أو الشعور فيهب الأشياء معناها ويكسبها رونق الدلالة. فالأشياء المتراصة في العالم لا تكتسب فقط غايتها ومعناها من مركز متميز اسمه الانسان أو الذات، بل لعلها تكتسب وجودها منه. فقطعة القماش أو المسكن أو غيرهما من الأشياء والأدوات لا قيمة لها إلا بالانسان الذي يمنحها من لدنه معنى وقيمة. الانسان إذن مركز وأصل وذات فاعلة لأنه في الأصل حرية وتعال. والمعاني أو الماهيات لا يكتسبها الانسان من العالم أو من بنية الأشياء بل يهبها لها ويفرضها عليها، لأنه مركز إشعاع وليس محطة استقبال.

« فأنا لست نتيجة أو نقطة التقاء العديد من العمليات التي تحتم وتحدد جسمي، أو نفسيتي، أنا لا يمكن أن أتصور ذاتي كجزء من العالم وكمجرد موضوع لعلم النفس ولعلم الاجتماع وللبيولوجيا [....] لست كذلك « كائنا حيا » أو حتى « إنسانا » أو حتى « شعورا ». مع كل الصفات التي يعترف بها علم الحيوان والتشريح الاجتماعي أو علم النفس الاستقرائي لهذه المنتجات المنتسبة للطبيعة أو للتاريخ ـــ أنا المنبع المطلق، ووجودي لا يصدر عن مقدماتي وعن محيطي الفيزيائي والاجتماعي، بل يتجه نحوها ويدعمها... »(4) ورغم أن ميرلوبنتي يحاول المزاوجة بين الاختيار الحر الواعي للانسان ضمن شروط عينية معطاة دون أن يتنازل عن شرط الحرية فإنه لا يتخلى أبدا عن التمسك بفكرة هوسرل المركزية عن قصدية الشعور وكون الوعي واهبا ومانحا للمعنى (5). فالفينومينولوجيا، كالوجودية تذيب الموضوع في الذات وتحيل الخارج على الداخل والضرورة إلى الحرية

وتوقف الفاعلية والمعنى على ذات مركزية اصلية هي بمثابة نقطة إشعاع، وهي حقائق ستصبح محط جدال في الفكر المعاصر سواء في العلوم الانسانية أو في الفلسفة.

ستأخذ هذه الصورة في التغير تدريجيا بموازاة نشوء وتقدم علوم الانسان. العلامات الكبرى في هدا التحول هي نشوء علم التاريخ أو علم التشكيلات الاجتماعية وعلم اللاشعور ثم اللسانيات والانتروبولوجيا.

فقد أبرز ماركس الحتميات الاجتماعية والتاريخية التي يخضع لها الانسان في المجتمع ؛ إذ أن الناس « يدخلون — خلال عملية الانتاج الاجتماعي لحياتهم، في **علاقات محددة وضرورية ومستقلة عن إرادتهم** ». فالمجتمع، في هذا المنظور ليس مجموعة إرادات حرة، وليس مجموع أفراد أحرار ولا حتى مجموع الأفراد، بل إن المجتمع شيء آخر غير الفرد، المجتمع كلية (Totalité) تتجاوز مجموع الأفراد، أي أنه بمثابة كيان مادي — صوري قائم خارج إرادات الأفراد، بل لا يكاد يتوقف على الارادات الفردية. وقلب فكرة المجتمع أو تصور المجتمع وازى تعديل مفهوم الفرد، فالفرد ليس كيانا منعزلا أو ذريا بل إن الفرد في صميمه جملة علاقات اجتماعية، وكأن لا وجود للفرد كفرد مستقل إلا ككيان جسمي. ليس للفرد من وجود إلا من خلال ما يمده به المجتمع، فالفرد يتوقف على المجتمع لا العكس، وذلك في اطار نظرة للحياة الانسانية متمركزة على المجتمع.

وبإزاء هذا الالحاق شبه الكلي للفرد بالمجتمع تحدث هذه النظرية شرخا في الوعي، عن طريق اقحام مفهوم الايديولوجيا. فوعي الناس بأنفسهم وبمجتمعهم وصورة الواقع الاجتماعي الكامنة في اذهانهم ليست صورة تلقائية وحرة بل هي انعكاس للواقع الاجتماعي وللأفكار المسيطرة على هذا الواقع. إن وعي الفرد بنفسه ووعي المجمتع بذاته

قد لا يكونان سليمين، ذلك انه، بنغمة فرويدية « ...لا يمكن ان نحكم على الفرد من خلال الفكرة التي لديه عن نفسه كما لا يمكن ان نحكم على عصر من خلال وعيه بذاته... » (6).

يفتتح ماركس عصر النظر إلى الانسان من خلال الشروط الخارجية والداخلية التي تحكم وجوده الاجتماعي وتحكم وعيه بصورة شبه حتمية، وهي نظرة ستدعمها العلوم الانسانية بقوة. وكما يقول فوكو فإن « ... البحوث التحليلنفسية، واللسانية، ثم الاتنولوجية قد جردت الذات من قوانين رغبتها، ومن أشكال كلامها، ومن قواعد سلوكها ومن أنساق خطاباتها الأسطورية... » (7).

لم يعد الانسان في إطار هذه العلوم هو تلك الذات الحرة والمريدة والمبدعة تلقائيا والفاعلة والعقلانية. وقد لعب مفهوم اللاشعور دورا حاسما في قلب هذه الصورة كليا. فالانسان حسب فرويد ليس سيد نفسه والأنا « ليس سيدا في بيته » (8)، بل إن بينه وبين نفسه الف حجاب وحجاب. فشفافية الوعي وتلقائيته ومطابقته لذاته أصبحت حقائق من باب الخرافات بالنسبة للتحليل النفسي بعد أن ظلت لقرون أساس العديد من الفلسفات ابتداء من ديكارت إلى الوجودية. فالتحليل النفسي يمزق الكوجيتو ويزيحه عن مركزه بالضرورة. هكذا تفقد الذات سيادتها على نفسها، تفقد شفافيتها ووضعها أمام نفسها كوعي : إذ يتعين ابتداء من الآن ان نقبل الكلام المجهول المصدر (Le ça parle) أو كما يقول « لاكان » في مزحة أضحت شهيرة : « أفكر حيث لا أوجد، إذن أنا موجود حيث لا أفكر » (9).

ان تحطيم مقولة الوعي والعقلانية وحرية الارادة الذي قام به التحليل النفسي معناه تحطيم المقولات المركزية التي يرتكز عليها المفهوم الكلاسيكي للانسان. والمحاولة الفر...ية تكامل المحاولة الماركسية،

. فكلاهما تبرزان أن الذات محكومة بقوى شارطة وانها محتومة في ان تكون على ما هي عليه بتأثير لعبة البنيات التحتية الاجتماعية الاقتصادية من جهة، وبتأثير البنيات التحتية النفسية اللاشعورية [10] من جهة أخرى .إلا أن التقاءهما في إبراز دور الحتميات والشروط لا يعني انهما تتوقفان عند هذا الحد. فهما لا تتوقفان عند حد إبراز الحتميات الاجتماعية والنفسية التي يخضع لها الانسان، بل تسعيان من خلال، وبعد هذا الابراز، إلى تهيئة شروط التحرر، وإلى رسم معالم طريق التحرر. ويصرحان أن هدفهما هو تحرير الانسان [11]. إنهما بنفس الوقت نظريتان في انشراط الانسان وممارستان لتحريره. هدف العلاج التحليلي هو تحرير الأنا من ارهاقات الهُوَ وتقليص الحتمية اللاشعورية إلى أقصى حد. والشعار الذي يضعه التحليل النفسي نصب عينيه هو « هناك حيث يكون الهو يجب أن يحل الأنا ». أما الماركسية فتعتبر أن الحرية هي وعي الضرورة والعمل على تغييرها نحو الأحسن.

اللسانيات والانتروبولوجيا

لم تستطع اللسانيات أن تحقق ثورتها الابستمولوجية إلا عندما ميزت في موضوعها بين الجانب الذاتي الذي يعسر ضبطه ورصده، والذي يظل بمثابة عامل اضطراب وتغير (أي الكلام)، والجانب الموضوعي أي اللغة من حيث هي مجموع النصوص المنجزة والقابلة للانجاز ضمن علاقاتها الداخلية المحايثة، وبغض النظر عن الذات والممارسة الذاتية وعن الوضعية الاجتماعية بقدر الامكان. إذن فتطور اللسانيات انطلق من /ودعم، من الزاوية المنهجية على الأقل، الحط من قيمة الذات، رغم أنه سيتجلى فيما بعد أنه أذا كان لهذا التخلي قيمة ابستمولوجية في المستويين الصوتي والنحوي، فإنه من الضروري استحضار عاملي الذاتية الفردية والذاتية الاجتماعية في المستوى الدلالي.

هذا من الناحية المنهجية أما من حيث الممارسة اللغوية عامة، فقد أدت

هذه الثورة اللغوية إلى تجريد الذات من حريتها وفعاليتها ؛ فالمعنى اللغوي ليس ناتجا فقط عن قصدية الذات المعبرة، بقدر ما يسهم في تحديده النظام الدلالي للغة، وبقدر ما تلونه وتوجهه هذه القناة، وكأن الكلمات تقول المرء أكثر مما يقولها فهي تعبر الذات وتخترقها دون أن تستطيع هذه التحكم في فائض المعنى الذي يخترقها.

وقد انقلبت تبعا لذلك العلاقة بين اللغة والفكر، بل هناك ميل عام إلى اختزال الفكر إلى اللغة. فقد كان الفكر بمثابة معان ذهنية سامية ــ في التصور الكلاسيكي ــ تحظى بالأولوية بالقياس إلى اللغة كأداة صوتية أو مرئية. للفكر في هذا المنظور أولوية قيمية ومنطقية على اللغة، لكن العلاقة تنعكس اليوم، فالفكر في أحسن الأحوال هو ظهر اللغة (تشبيه دو سوسور للعلاقات بينهما بالعلاقة بين وجه الورقة وظهرها) بل يكاد يكون لغة فقط. إعادة الاعتبار للجسم بجانب النفس وإيلاء اللغة أهمية قصوى إزاء الفكر مظهران لعملية أساسية واحدة تشمل الفكر المعاصر برمته.

هناك مظهر آخر نرى أن اللسانيات المعاصرة قد أسهمت فيه في التقليل من شأن الذات والحرية الذاتية وهو عملية استخدام اللغة. أمام المتحدث عدد محدد ومحصور من الحروف الابجدية في كل لغة يستطيع من بينها « أن يختار » (وربما يكون النظام التواصلي والقواعد والامكانيات المتاحة للتأليفات الصوتية هي التي « تختار » له) هذه الحروف أو تلك، هاته الكلمات أو تلك، وذلك لأن عبقرية اللغة كما يقول همبولت تقوم في أنه انطلاقا من عدد محدود من الأصوات يستطيع المرء أن يبدع ما لا نهاية له من الجمل والمعاني. ويشير جاكوبسون إلى أن « المتكلم ليس بأية حال حرا حرية تامة في اختيار الكلمات : إذ يتعين أن يتم الاختيار انطلاقا من المخزون المعجمي الذي يملكه المتحدث والمستمع بصورة مشتركة (12) كما يشير إلى أن هناك فيما يخص تركيب الوحدات اللسانية سلما متصاعدا من الحرية.

فحرية المتكلم هي حرية منعدمة في المستوى الصوتي بسبب انحصار المعطيات. أما حرية تشكيل كلمات انطلاقا من الصويتات، فهي محصورة في الوضعية الهامشية لابتداع الكلمات. أما فيما يخص تكوين الجمل فالاكراه أقل. وأخيرا في عملية تشكيل منطوقات ومدلولات في جمل يتضاءل تأثير وفعل القواعد، وتنمو حرية كل متكلم نموا ملحوظا، ومع دلك يتعين الحط من قيمة المنظومات المكرورة (13). غير أن الأمر ليس تماما بهذه الصورة، فالارغامات والاكراهات لا تنعدم لأن المتحدث، وهو يعتقد أنه يمارس حريته المطلقة في انتاج الكلام، انما يستعيد وينقل معاني جاهزة، ولعله يقول على الرغم منه مالا يريد ان يقول وخاصة من زاوية علاقة اللغة بكل من الايديولوجيا واللاشعور. فخداع اللغة ناعم مرهف بينما خداع الحواس فظ غليط كما يقال، ولعل سر عمل اللغة يقوم في انها ترغمك على القول أكثر مما تسمح لك به وتمكنك منه كما يقول جاكوبسون (14).

يبلغ إنكار حرية الانسان وفاعليته وعقلانيته ذروته في انتربولوجيا ستروس. بل يمكن القول بأن ستروس هو مؤسس ما يسمى بالنزعة غير الانسانية (أو المضادة للنزعة الانسانية الكلاسيكية) في الفكر المعاصر، وهو أكثر الوجوه قوة وتأثيرا على الاطلاق، فظله حاضر عبر كل أخاديد الفكر المعاصر حضورا في غاية القوة.

تصدى ستروس لمسألة الحرية مبددا الوهم القائل بأن الانسان البدائي كان أكثر حرية من الانسان المعاصر. لقد كان انسان الأسطورة ذاك ضعيفا ولم تكن له سلطة على الطبيعة فلم يحتم منها إلا بالوسادة الوثيرة لأحلامه. وهذا ما يوحي لنا بأن الأسطورة هي المجال الذي مارس فيه الفكر البدائي حريته بإبداع. لكن ستروس يظهر على العكس من ذلك أن « الفكر الانساني يبدو محتوما حتى في اساطيره » فبالأحرى في ممارساته الأخرى. فالأسطورة تعبير عن الوظيفة الرمزية

التي هي السمة الأساسية للانسان في نظر ستروس، وبنية الأسطورة هي في النهاية بنية الفكر الانساني من حيث هو فكر رمزي يقوم على التقاط التعارضات والتقابلات، بل إنه يقوم في النهاية بإرجاع الفكر إلى بنية الدماغ وبإرجاع هذا الأخير إلى الطبيعة.

هكذا يقوم ستروس باختزال الأنا إلى النحن والفرد إلى الجماعة والوعي الفردي إلى لا وعي كوني لا شعوري ومجهول الأصل مع إذابة الانسان في الطبيعة، والحرية في الضرورة. فمن خلال تحليله لدور ومكانة الفرد في المجتمع البدائي، معمما نتائج التحليل على المجتمعات المعاصرة يثبت ستروس أن « الأنا ليس فقط مكروها بل ليس له مكانة بين نحن ولا شيء » [15]. إن الوجود الحقيقي في نظره هو وجود الجماعة وما الفرد إلا استجابة كلية لواقع الجماعة ولما تطلبه. فحتى الخصوصية أو الصميمية الفردية أو الصبوات لا يجب فهمها إلا من حيث هي رغبة في التلاؤم مع الجماعة ونزعة إلى التشكل حسب صورتها. « ان الناس لا يتصرفون، من حيث هم أعضاء في الجماعة وفقا لما يحس به كل فرد منهم : فكل إنسان يحس من خلال الطريقة التي يسمح له فيها أو يملي عليه فيها بالتصرف. فالعادات ماثلة بمثابة معايير خارجية، قبل أن تولد مشاعر داخلية، وهذه المعايير غير المحسوسة تحدد المشاعر الفردية، كما تحدد الظروف التي يمكنها فيها أو يتعين عليها فيها أن تظهر » [16].

بل إن الانسان في نظره منصاع انصياعا كليا في الحياة الاجتماعية بحيث لا يكاد يعي أو يفهم الاسباب الحقيقية للكثير من العادات والأعراف والطقوس « فحتى في مجتمعنا، يراعي كل منا آداب المائدة والعادات الاجتماعية وقواعد اللباس وكثيرا من مواقفنا الأخلاقية والسياسية والدينية مراعاة دقيقة دون أن يتفحص أصلها ووظيفتها الحقيقية تفحصا رزينا ». والفرد في المجتمع البدائي مثال للانصياع المطلق، فهو عاجز كليا عن تقديم تبرير اخلاقي أو تفسير عقلاني لعادة

أو نظام، وكل ما يستطيع تقديمه هو بعض التبريرات الشائعة وغالبا ما يرجع ذلك إلى عادات الأجداد. ويشبه ستروس وضعية الفرد في المجتمع وضمن الثقافة التي ينتمي إليها بوضعية مسافر في قطار سريع، فهو متضامن فيه ومعه تضامنا واسعا. فالمجتمع هو الذي يزود الفرد عبر ألف طريق شعورية ولا شعورية بنسق معقد من المراجع المتعلقة بأحكام القيمة وبالبواعث وحتى بتوجيه الاهتمام. والفرد يتحرك سطحيا وحرفيا حاملا لهذا السلم من المراجع « والوقائع الثقافية المتعلقة بالخارج لا تبصر إلا عبر التحريفات التي يفرضها عليها، وذلك عندما لا يذهب نسق المراجع الاجتماعي ذاك إلى أن يجعل من المستحيل علينا أن ندرك منها أي شيء » (17).

وبإيجاز، فإن ستروس يقدم صورة عن الانسان تتسم بالحتمية المطلقة بل بحتميات من مستويات مختلفة، حتميات طبيعية، وحتميات اجتماعية ونفسية وحتمية الفكر الرمزي، معتبرا الحرية وهما والفرد سرابا. ليس الانسان إذن بالنسبة للفكر البنيوي إلا « حامل » بنيات في أحسن الأحوال كما انه ليس إلا دمية على خشبة مسرح المجتمع، وريشة في مهب رياح الحتمية البنيوية المتعددة المستويات.

فاعلية الذات بين التوسير وغولدمان.

يبلغ إنكار الفاعلية الانسانية مداه إذن لدى البنيوية المعاصرة بوجهيها المنهجي والايديولوجي. وتسري نتائج هذا الانكار على كل محاولة لتطعيم البنيوية ببعض الاتجاهات ذات النزعة الانسانية أو العكس. لذلك فإن مغازلة البنيوية كما فعل ألتوسير، سواء كانت هذه المغازلة على مستوى المصطلحات والمفاهيم أم على مستوى المنهج، أو على المستويين معا، كان ولابد ان تؤدي إلى موقف يولي الأهمية كليا للعلاقات على الوحدات وللبنيات على الذوات، وقد اجتهد ألتوسير اجتهادا فعليا لتأويل الماركسية تأويلا يجعل منها نزعة مضادة للانسان

على المستوى النظري. ومضمون هذا التأويل هو أن ماركس لم ينطلق في تحليله للمجتمع الرأسمالي من مقولة الذات الانسانية أو الماهية الانسانية أو من الفرد. بل إن المنطلق المنهجي للتحليل هو البنية الاجتماعية أو نمط الانتاج الاجتماعي. فالأفراد ما هم إلا نتاج هذه العلاقات، إنهم مجرد حملة بنيات لا أقل ولا أكثر. وفهم الذوات أو الانسان في فرديته لا يتم إلا بمراعاة الأولوية المعرفية للبنيات والعلاقات. إن الذات والانسان والفرد مقولات ايديولوجية فهي بمثابة زوائد في التحليل. بل إنها بمثابة عائق ابستمولوجي، ولعلها ليست إلا انعكاسا لايديولوجيا الحرية البورجوازية التي توهم الأفراد، وهم مغلولون ومستغلون، بأنهم يمتلكون مصائرهم الخاصة، وبأنهم أحرار. إن الحرية هي الوهم البورجوازي اليومي الأكبر.

بيد أن ألتوسير يثير الانتباه إلى الدور الايجابي للنزعة الانسانية الكلاسيكية أو البورجوازية معلنا أنها كانت اداة صراع من أجل الدفاع عن مزايا وكرامة الانسان (18)، وإن كان ذلك لا يعني أنها ليست نزعة بورجوازية.

ويذهب ألتوسير إلى أقصى حد في مناهضة النزعة الانسانية الكلاسيكية بصدد مسألة الفاعلية الانسانية في التاريخ. فليس الانسان، ولا حتى الناس، وربما حتى الجماهير، هي التي « تصنع » التاريخ. بل إن محرك التاريخ هو الصراع الطبقي، أي ضرب من الصراع الداخلي بين البنيات والعلاقات. والتاريخ نفسه ليس سوى عملية بدون ذات مما يوحي بأن التاريخ ذاته وهم، وأن ليس هناك إلا تفاعل بين قوى، تفاعل يتوقف اتجاهه ونتائجه على المحصلات الميكانيكية أكثر مما يتوقف على « تدخل » عنصر خارجي.

إلا أن لوسيان غولدمان يوجه من موقع مقارب ــ نقدا شديدا لألتوسير. إن الفكرة الأم لدى ألتوسير، في نظر غولدمان، هي

أن علاقات الانتاج هي التي تخلق الأفكار البنيات وتسند الأدوار التي ينجزها الناس، وبالضبط الأفراد. لكن ألتوسير لا يتساءل عمن خلق هذه العلاقات نفسها ومن أحلها محل علاقات وانماط انتاج كانت موجودة من قبل. وإذا كان البنيويون ميالين إلى القول بأن البنيات تخلق الأحداث وان اللغة تخلق الأفكار، وان علاقات الانتاج هي التي توزع الأدوار على الأفراد فإنهم يغضون الطرف عمن خلق هذه العلاقات والبنيات نفسها ويتناسون ان البنيات سواء كانت لغوية أو اجتماعية ليست ذواتا ولم تنتج شيئا أبدا. فالناس هم الذين يخلقون اللغة داخل ممارسة مبنينة بدقة، وهم الذين يحولون علاقات الانتاج داخل بنية محددة [19]... الخ.

بيد أن الفاعلية التي يدافع عنها غولدمان ليست فاعلية الفرد الانساني، بل هي فاعلية الذات الجماعية. وبالتالي فهو يكاد يتفق مع ألتوسير في الاقرار بانتفاء فاعلية الفرد، لكنه يختلف معه في إعزاء الفاعلية إلى ذات جماعية أو عبر فردية (Sujet transindividuel) : فالجماعة تتولد من الأفعال التي تخلقها الجماعة نفسها [20]. والأساس الاجتماعي الذي يرتكز إليه غولدمان في تحليله هو تطور النظام الرأسمالي نفسه من الرأسمالية الليبرالية إلى رأسمالية التنظيم. هذا التطور قد جعل نسبة الفئات المستقلة والفاعلية تتقلص بالتدريج في مجتمع يسعى نحو تجاوز أزماته. والفئة الوحيدة التي حافظت على فعالية مكانتها وقرارها بل دعمتهما هي الفئة التكنوقراطية. اما الباقي فيكفون عن كونهم ذواتا مسؤولة وفاعلة ويتحولون إلى مجرد منفذين [21]. إن الفاعلية والمسؤولية تتقلص تقلصا واضحا بالنسبة لفئات واسعة ضمن المجتمع الرأسمالي التقني المعاصر، ولكن ليس معنى ذلك انتفاء فاعلية الانسان كلية.

يدعم هذا التحليل سوسيولوجي آخر انطلاقا من تحليل نوعية العمل في المجتمع المعاصر. لقد ادى توسع الانتاج وجماهيرية الاستهلاك

إلى الغاء عينية الاتصال بين منتج محدد ومستهلك محدد، فكلاهما يتعامل مع السوق لا غير. كذلك فيما يخص الانسان نفسه كبضاعة، إذ لم تعد المحددات والصفات العينية هي التي تحدد الفرد بل المهم هو الدور الذي يملؤه. ولذلك لا يهم من يملأ هذا الموقع أو ذاك بقدر مايكون من الضروري أن يشتغل وأن يكون مملوءا. « إن الناس لم يعودوا يشكلون فرديات داخل علمية الانتاج، ولم تعد سماتهم الفردية تمارس تأثيرا مهما عليه. لقد تم تحطيم العلاقات العينية بين المنتجين والمستهلكين، لتحل محلها علاقات غير شخصية، عبر سوق يتم فيها تحديد قيمة السلع بواسطة ميكانيزم الأسعار وشروط التبادل. يستتبع ذلك أن الأفراد، وكذا المنتوجات، قد تم « تحويلها ». إلى سلع، وإلى أشياء غير شخصية يمكن بسهولة وضع سلع اخرى مكانها (22).

تكاد إذن معظم العلوم الانسانية المعاصرة تجمع على انشطار وانشراط الانسان وعلى محدودية فاعليته، وعلى سرابية حريته، وتعثر إرادته، وعلى تصدع وعيه. لكن هل الانسان هو فقط مجموع شروطه ؟

لقد وفقت هذه العلوم إلى كشف عن الحتميات المختلفة المستوى التي تشرط الانسان، لكنها، في نفس الوقت، وبهذا الكشف ذاته تنمي قدرته على التحرر أو على الأقل وعيه بالضرورة، وتلك احدى لحظات الحرية (23).

● الهوامش والمراجع ●

---

(1) عن : P. Hodard : Sartre. Ed. Universitaires, Delagrange 1979, P. 11 - 14.

(2) L. Althusser : Peponse à J. Lewis. Maspero. P. 44.

(3) J.P. Sartre répond in L'arc 1966.

(4) Merleau ponty : phenomenologie de la perception. p. 2 - 3.

(5) نفس المرجع. انظر الفصل المتعلق بالحرية ص 496 — 520.

(6) هاتان الفكرتان واردتان في نص شهير هو « مقدمة في نقد الاقتصاد السياسي » لسنة 1859.

(7) M. Foucault : Reponse au cercle d'épistémologie. in cahiers(الابراز من طرفنا) pour l'analyse. Le Seuil N° 9, 1968 p. 12.

(8) Freud : Introduction à la psychanalyse. Payot 1964. p. 308.

(9) Lacan : « L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud » in Ecrits p. 249 - 289.

(10) P. Hodard : Le Je et Les dessous du Je. Aubier. P. 24.

(11) P. Hodard : Sarte... p : 90 et 54 - 55.

(12) Voir : Petit grand : philosophie du langage (Textes). Delagrave. 1976 p. 195.

(13) نفس المرجع : Jakobson in Textes p. 195 - 196.

(14) R. Barthes : Leçon. Seuil 1978, p. 12.

(15) يعتبر لاكان Lacan كذلك الأنا رَكاما من التماهيات الجزئية انظر مقال : Jacques - Alain Miller : Lacan. Onicar عدد 9 سبتمبر 1981 ص 9 (من الفصيلة المستقلة).

انظر ترجمة هذه الدراسة بمجلة الفكر العربي المعاصر من طرف. عبد السلام بنعبد العالي

Mireille Marc Lipiansky : Le structuralisme de levistrauss. Payot 1973 - P. 249. (16)

Strauss : Race et histoire coll. Mediations N° 55 gonthier 1961 p. 43 - 44. (17)

L. Althusser : positions. Ed. Sociales p. 162 - 3 Althusser : Reponse. p. 25 (18)
(الهامش).

L. Goldmann : Epistemologie et philosophie politique coll. Mediations, (19)
Gonthier 1978 p. 147 - 151.

L. Goldmann : Lukacs et Heidegger. coll. Mediations 1973 p.. 162. (20)

(21) المرجع الأسبق ص 179.

J. Israël : L'alienation de Marx à la sociologie contemporaire Autropos 1972 (22)
p. 416 - 417.

يمكن مقارنة الأفكار الواردة في هذا الموضوع مع تحليل C. de Law (Catégories sans pouvoir) الذي يتحدث عن فئات بدون سلطة على رأس هذه الفئات الأطفال والنساء والعاطلون... وفي رأس هذا الهرم التراتبي للسلطة والفعالية نجد الساسة المتنفذين والبيروقراطية التقنية.

انظر M.J Chambart de Law : Culture et pouvoir stock 1975.

(23) يقول بورديو : «.... فعالم الاجتماع يعثر على الأسلحة ضد الحتميات الاجتماعية في العلم نفسه الذي يظهرها أي ينقلها إلى وعيه».

P. Bourdieu : Leçon sur la leçon. Minuit 1982 p. 9.

حول مفهوم الحداثة (٭)

لعل من العسير كل العسر تطويق معنى الحداثة (1) وضبط كل مكوناتها، وانما يكون من اليسير رصد بعض معالمها وعلاماتها في بعض المجالات. فالحداثة هي ظهور ملامح المجتمع الحديث المتميز بدرجة معينة من التقنية والعقلانية والتعدد والتفتح. والحداثة كونيا هي ظهور المجتمع البورجوازي الغربي الحديث في اطار ما يسمى بالنهضة الغربية أو الاوروبية، هذه النهضة التي جعلت المجتمعات المتطورة صناعيا تحقق مستوى عاليا من التطور مكنها ودفعها إلى غزو وترويض المجتمعات الأخرى، مما أدى إلى ما يسمى بصدمة الحداثة، وخاصة بالنسبة للمجتمعات التي تلقت نتائج الحداثة دون أن تكون مهدها أو مخاضها المباشر. إنها اذن خلخلة تتفاوت قوة وعنفا لكافة مستويات الحياة في المجتمعات التي عانت الحداثة إما داخليا أو نيتجة صدمة خارجية. فالحداثة تخرج هذه المجتمعات من دائرة التكرار والاجترار والمراوحة وتفجر دينامية التحول بما يستتبع ذلك من اهتزاز في القيم والعادات والهويات، ومن تقطعات تلحق وتيرة الاتصال والاستمرار.

(٭) نشر بمجلة دراسات عربية، بيروت، يناير 1984.

(1) المقصود بالحداثة هنا (la modernité) أي مجموع التشكيلات الفكرية والسلوكية ودعاماتها المؤسسية المرتبطة بظهور المجتمع العصري.

واذا كان من العسير وضع سلم معياري مضبوط لقياس مظاهر الحداثة فان من الممكن على الأقل تعيين بعض مظاهرها وبعض درجاتها كما أن من الممكن الحديث عن عتبة للحداثة. لقاء غياب صرامة المفهوم اذن يمكن الحديث عن عتبة ودرجات ونسبية الحداثة.

المظهر الأول والأقوى للحداثة هو المظهر الاقتصادي، الذي يتجلى في التصنيع التدريجي والمكننة مما يؤدي إلى ارتفاع متسوى التقنية في الانتاج وإلى اتساعه. وعتبة هذا التحول الاقتصادي هي الانتقال من الاقتصاد المنزلي الاكتفائي إلى الاقتصاد الانتاجي أو اقتصاد السوق. فالتقنية والتوسع متلازمان في هذا التحول : الانتقال التدريجي من الانتاجية اليدوية إلى الانتاجية الآلية، ومن الانتاج الاكتفائي إلى الانتاج الاستهلاكي والتسويقي الواسع. وبعبارة أخرى فان القيمة الاستعمالية للمنتوجات تتضاءل لحساب القيمة التبادلية حيث يصبح التبادل الموسع قيمة اقتصادية حاسمة وكاسحة. يصاحب هذا التحول كذلك انتقال من الطاقة اليدوية والحيوانية إلى استعمال اوسع للطاقة الهوائية والمائية ثم إلى الطاقة الاحتراقية ثم إلى الطاقة الكهربائية ومشتقاتها فإلى الطاقة الذرية وغيرها.

تحول الانتاج الاقتصادي من مستوى اكتفائي ضيق إلى مستوى تبادلي معمم يحدث تحولا حاسما يضفي على الاقتصاد نفسه، كقطاع من قطاعات الحياة الانسانية، اهمية قصوى في تحديد وتوجيه وتلوين كافة مناحي الحياة الاجتماعية، قد تذهب إلى حد اعتباره عاملا أساسيا وحاسما من الحياة الانسانية، وهذا يؤدي إلى القول بأن كون الاقتصاد عاملا أساسيا وحاسما هو نفسه مظهر من مظاهر الحداثة الفكرية. فالمجتمع الحديث هو أساسا مجتمع اقتصادي، أي أن الاقتصاد يلعب فيه دور المحدد الرئيسي لكافة مناحي الحياة. فموقع الانسان في المجتمع العصري لا يحدده الدم والسلالة بل تحدده وظيفته في العملية الاقتصادية التي هي عملية اساسية بالنسبة لوجود وتطور المجتمعات.

التي داخلتها الحداثة. ويرجع غولدمان أهمية الاقتصاد والعوامل الاقتصادية في المجتمع الحديث إلى أن الانسان مضطر لصرف قسط كبير من وقته وطاقاته في « حل مشكل انتاج وتوزيع الخيرات المادية أي في حل المشاكل الاقتصادية ». كما يرى آخرون ان السيطرة الكمية للشروط الاقتصادية على فكر وأفعال الفرد لا يمكن ان تتنامى وتستمر الا في ظل ندرة الموارد والخيرات. إذ في مجتمع توافرت فيه الاشباعات الكافية لن يعود للاقتصاد هذا الدور الحاسم (2). غير ان الاشباع الذي يتحدثون عنه هو إشباع بلا قرار لان الاقتصاد الحديث لا يشبع فقط حاجات موجودة بل يخلق حاجات جديدة. فضرورة الدينامية والتوسع الاقتصادي تستلزم خلق حاجات ما تفتأ تتجدد تلبية لموضوعات ومنتوجات ما تفتأ تتجدد وتتنوع بدورها. وبذلك يصبح أساس دينامية الاقتصاد الحديث هو « الحاجة إلى الحاجة ».

أدت دينامية الاقتصاد الحديث اذن إلى اشتراك عدد اكبر من الناس في العملية الاقتصادية انتاجا وتوزيعا واستهلاكا، لكنها بالمقابل لم تؤد إلى تضاؤل أهمية القطاعات الأخرى بقدر ما شدتها إليها. فقد لازم ارتفاع قيمة العملية الاقتصادية والقطاع الاقتصادي اظهار أهمية قطاعات أخرى كقطاع الخدمات المختلفة موزعة أهمية نسبية على باقي القطاعات بالتفاوت والتدريج، مما يجعل الأدوار الاجتماعية للعديد من الفئات الاجتماعية أكبر وأهم، ومما يجعل دور الفرد أو المواطن دورا أكثر أهمية وهذا هو ما يشكل أساس الفاعلية السياسية للحداثة.

تتميز الحداثة السياسية بتزايد مساهمة فئات واسعة من السكان اقليميا ومركزيا في التسيير وفي ابداء الرأي، وبشيوع واتساع دائرة الديمقراطية الشكلية، وكذلك بالتقنين الصوري للعلاقات الاجتماعية

(2) J. Isaël : L'aliénation de Marx à la sociologie contemporaine Paris, Anthropos 1972, P. 329 - 330

وخاصة للعلاقة بين الحاكمين والمحكومين. لقد أدى اتساع دائرة النشاط الاقتصادي واشتراك عدد أكبر من الناس في الحياة الاقتصادية إلى اتساع دائرة المهام وإلى نشر السلطة وتوزيع قسط منها على مجموعات أوسع بالتدريج، فكان من الضروري للحفاظ على نجاعة الدولة الحديثة ظهور فئة من البيروقراطية الوسيطة. لقد كانت الدولة التقليدية متمركزة السلطة، ينحصر تأثيرها في مجالات ومناطق محددة، غير أن الدولة الحديثة اضافت إلى السلطة مناطق ومجالات لم تكن تسعها، لقد اتسع نطاق الدولة، واضمحل نطاق اللادولة (3).

صاحب الحداثة كذلك انتقال تدريجي في كيفية احتكار السلطة من الارتكاز على العصبيات الدموية والاقليمية والعشائرية إلى التكتل الطبقي التدريجي، وأصبح المعيار السياسي هو المصلحة لا التضامن أو القرابات العرقية والقبلية. مما أفسح المجال لظهور تنظيمات سياسية جديدة قائمة على الايديولوجيا والقرابة الطبقية كالأحزاب. يصحب هذا التحول التدريجي في آلية السلطة تنامي الصبغة الدنيوية للميدان السياسي وانتفاء قدسية السلطة، أو فك الارتباط بين مقولتي المقدس والسياسي، مما يفرض أن مظاهر الحداثة الفكرية في المجال السياسي اعتبار الأفكار السياسية مجرد ايديولوجيا أي وجهات نظرة خاصة بفئات أوطبقات ، وليست حقائق مطلقة، وبروز العنصر السياسي في ممارسات فكرية أخرى (اخلاقية أو غيرها) وكذلك في ممارسات اجتماعية مختلفة مما أدى إلى ازدياد دائرة النشاط السياسي أو التسييس المتزايد (4).

---

(3) ع. العروي : مفهوم الحرية : الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي 1981 (الفصل الثاني).

(4) J. Bechler : qu'est ce que l'idéologie. Idées. Gallimard 1940.

أما الحداثة المجتمعية فتتميز بنمو الحركية الاجتماعية في كافة مستويات الجسم الاجتماعي. فانماط السلوك والقيم والعادات الساكنة المتناقلة بثبات كلها تتعرض لهزة قوية. فالعائلة تأخذ في التقلص، والعلاقات العائلية والعصبيات الدموية والاقليمية والعشائرية الراسخة تتفكك تدريجيا لتحل محلها روابط عمودية قائمة على الموقع الطبقي والدور الانتاجي. والموقع الاجتماعي للافراد لم يعد خاضعا فقط للمولد والنسب بل للفاعلية الاجتماعية. كما أن العلاقات الاجتماعية المختلفة التي كانت تخضع فقط للاعراف أصبحت مقننة ومضبوطة صوريا على الأقل في اطار المركزة والتوحيد الذي تمارسه الدولة الحديثة، حيث يأخذ التنظيم يحل محل التلقائية والقانون محل الأعراف.

بيد أن ضبط وتقنين مظاهر الحياة الاجتماعية قد أفقد هذه الحياة صميميتها وتلقائيتها ودفئها بل أدخل أحيانا عنصر التشيؤ فيها.

الا أن أكثر مستويات الحداثة بطئا هي الحداثة الفكرية. لقد ابتدأت الحداثة الفكرية بالاحلال التدريجي لمبدأ معقولية جديد في ميدان الطبيعة، حيث أدى التطور التدريجي للفيزياء إلى ابراز ميكانيكية الطبيعة وإلى الكشف عن القوانين المختلفة التي تخضع لها بدون اضافة، ثم أخذ هذا المبدأ يرتسم في مجال الانسانيات. وما يسمى بثورة العلوم الانسانية أو الاجتماعية ليس الا ادخال لمبدأ الحتمية إلى الميدان الانساني لفهم المجتمع والفرد والتاريخ على ضوئه. فالمجتمع عبارة عن مجموعة من البنيات المتراكبة ضمن نسق عام، وهذه البنيات تنتظم في قوانين وعلاقات موضوعية محددة. وما التاريخ سوى المسار الفعلي لهذه البنيات والعلاقات في تفاعلها الموضوعي.

وقد وفرت المجتمعات الحديثة بفضل تفاضل بنياتها وتوازن مؤسساتها المختلفة الدعائم الملائمة للتفتح الفكري ولادخال النسبية في الرؤية وقبول تعدد المنظورات، وذلك بارجاع الأفكار إلى أصولها الاجتماعية أو إلى دوافعها النفسية، أي النظر إلى الأفكار بدلالة الشروط

الاجتماعية والنفسية والابستمولوجية التي أدت إلى انتاجها، بدل اعتبارها حقائق مطلقة. ومفهوم « الايديولوجيا » هو المفهوم الذي ابتدع للتعبير عن نسبة الأفكار الاجتماعية والسياسية إلى فئات أو طبقات المجتمع الحديث، أي للتعبير عن البعد أو الشرط الاجتماعي للفكر.

وهذه المظاهر المختلفة للحداثة في تنوعها وتدرجها يمكن أن تختزل إلى عنصرين رئيسيين : **الحداثة المادية**، وتعني التحسنات التي تلحق الاطار الخارجي للوجود الانساني، **والحداثة الفكرية** وتعني الرؤية والمناهج والمواقف الذهنية التي تهيىء تعقلا يزداد تطابقه بالتدريج مع الواقع (5).

واذا كنا قد تحدثنا عن عتبة للحداثة فمن الممكن أيضا أن نتحدث عن درجات الحداثة. ذلك أن رياحها العاتية حين تهب على المجتمع فانها تلمس كافة مستوياته. إلا أن شدة التحول تتفاوت من قطاع إلى آخر. فالحداثة المادية أيسر حدوثا من الحداثة الفكرية. كما أن هناك سلما غير محدود للحداثة. فمن الطريف مثلا أن نجد أن المفكرين في أمريكا يتناقشون حول ضرورة تحديث المجتمع الأمريكي الذي هو في تصورنا مثال للمجتمع ما بعد العصري. بل نجد أن مفكرا كالتوسير يتحدث عن الحداثة الفكرية. وكأنها حدث تم في القرن العشرين حيث يقول أن عصرنا هذا يمكن أن يظهر يوما بأنه مطبوع بطابع أكثر الاختبارات درامية وهو اكتشاف وتعلم معنى أكثر الحركات بساطة في الوجود : الرؤية، الاستماع، الحديث، القراءة » (6). لذلك يمكن الحديث عن درجات أو مستويات في

(5) M. Arkoun - Louis Gardet : L'Islam Hier — Demain Paris, Buchet, Chartel, 1978 p. 126

(6) L. Althusser : Lire le capital. P. B. Payot. 1968, Tome 1, p. 12.

المسار التحديثي لفكر الغرب نفسه. لقد ابتدأ هذا المسار بالثورة الكوبرنيكية وباكتشاف قوانين الطبيعة، ثم أخذت ترتسم في الأفق معالم ثورة في ميدان العلوم الانسانية ابتداء من الماركسية والتحليل النفسي إلى اللسانيات والانتروبولوجيا والسيميولوجيا.

لقد اقحمت الحداثة، من حيث هي حركة عاصفة، المجتمعات التقليدية في وضع عسير وخلقت لديها وعيا شقيا. فإذا كانت حركة الحداثة قد تمت في المجتمعات المتقدمة بفعل دينامية داخلية أساسا، فإنها تحدث في المجتمعات التابعة بفعل دينامية خارجية أي تحت تأثير الصدمة التوسعية الاستعمارية. فقد كان الاستعمار هو القوة التحديثية الأولى والاداة التي اكتسب بها التحديث طابعا كونيا.

وقد أحدثت هذه الصدمة مخاضا عنيفا في هذه المجتمعات ولد مقاومات وردود فعل عنيفة. فقد افاقت هذه المجتمعات على هول الصدمة مدركة واقعها الدوني، وبذلت بمحاولات لتدارك هذا الفارق محاولة ان تربح الرهان دون أن تخسر هويتها. وقد أحدثت هذه الصدمة ثنائية عميقة في كافة مستويات وجود هذه المجتمعات بما في ذلك مستوى الرؤية والخلاص نفسه، ثنائية بين استلهام الماضي ودعم الهوية من جهة واحتذاء النموذج الغربي من جهة ثانية. وكلما تزايدت مظاهر الحداثة، التي تفرض نفسها يوميا بقوة بواسطة الرساميل والتجهيزات والأنماط الثقافية الحديثة الآتية من الغرب، ازدادت الثنائية حدة ونمت ردود الفعل ضد الاغتراب.

احالات :

G. Balandier : Sens et puissance P.U.F. 1971.

Anthropologie politique P.U.F. 1960

Anthropo - logiques. P.U.F.

البنيوية بين المنهج والمذهب *

لم يبلغ تيار فكري معاصر قدر ما بلغته البنيوية (Le structuralisme) من شيوع في الفلسفة والعلوم الانسانية والفن والأدب وغيره، لدرجة أنها أصبحت تَسِمُ بلغتها وتصوراتها حتى اولئك الذين يعارضونها. فقد أصبحت البنيوية بمثابة « حالة ذهنية مشتركة » في مجال الانسانيات، وأصبحت كلمة بنية وتحليل بنيوي مصطلحين دارجين ؛ بل كثيرا ما أصبحت الكلمة ترد اليوم كمرادف لماهية وحقيقة.

البنيوية في الأساس مجموعة خطوات وخصائص منهجية تلازمها ملامح مذهبية وفلسفية معينة، إنها أساسا منهج في تحليل الظواهر الانسانية، وبالدرجة الثانية إيديولوجيا. ولا يحق إعتبار البنيوية فلسفة إلا من باب التجاوز. فهي بالأولى إيديولوجيا أو حالة ذهنية معينة اكثر مما هي مدرسة فلسفية متميزة. فالأصل فيها دوما هو المنهج الذي يستصحب بعض الملامح الفلسفية أو الايديولوجية. وهذا المنهج طبق بنجاح في بعض العلوم وأدى إلى اتخاذ موقف أكثر علمية وموضوعية. فالبنيوية تُمثل المحاولة الجادة لاتخاذ موقف علمي وابستمولوجي جديد يخرج بعض « العلوم » الانسانية من مرحلة ما قبل العلم إلى مرحلة العلمية.

(*) نشر بمجلة تأملات معاصرة الصادرة بكندا (1985).

من المعروف أن هذا المنهج نشأ في اللسانيات مع مدرسة براغ الفونولوجية ثم طوره دوسوسير فيما بعد. وبتطبيق هذا المنهج أخذت اللسانيات تحقق قطيعة ابستمولوجية مع الدراسات اللغوية التطورية السابقة، وبدا أن بإمكان علم إنساني هو اللسانيات أن يدخل بالتدريج رحاب العلمية. وقد اغرت النجاحات التي أحرزها هذا المنهج، في اللسانيات، علما إنسانيا آخر ـــ كان يقف على مشارف المنهج البنيوي الوظيفي، هو الأنتروبولوجيا ـــ بمحاولة تجريب المنهج الجديد في دراسة الظواهر المجتمعية والثقافية. وبعد « صدفة » لقاء ليفي ستروس بالعالم اللسني جاكوبسون ـــ ذي الصلة بالشكلانيين الروس ـــ قام ستروس باستخلاص الملامح المنهجية العامة للمنهج البنيوي كما هو معتمد في اللسانيات، وبمحاولة تطبيقها في دراسة ظواهر اجتماعية كالقرابة والأسطورة بالخصوص، هذه الملامح المنهجية، وقد حددها ستروس في أربعة مسارات أساسية هي :

1. الانتقال من دراسة الظواهر الواعية إلى دراسة البنية التحتية غير الواعية.

2. الابتعاد عن بحث الوحدات ككيانات مستقلة، واتخاذ العلاقات أساسا ومنطلقا للتحليل.

3. استخدام مفهوم المنظومة أو النسق (Système) بجانب مفهوم البنية.

4. السعي إلى اكتشاف قوانين عامّة ضرورية وواقعية لأنها استخرجت اما بالاستقراء أو بالاستدلال المنطقي (1).

تكمن مشروعية هذا الانتقال بالمنهج من اللسانيات إلى الانتربولوجيا في كون اللغة نفسها ظاهرة اجتماعية، إن لم تكن هي الظاهرة الاجتماعية الأم لانحدارها من « الوظيفة الرمزية » المميزة

للانسان وأساس كافة ضروب التبادل والتفاعل الاجتماعي ؛ كما أن هذه الظواهر المجتمعية مماثلة هي نفسها للغة ليس فقط في أصلها المشترك (الوظيفة الرمزية) ولا في بنيتهما المشتركة أو المتناظرة، بل مماثلة لها أساسا في الوظيفة. فالظاهرة المجتمعية شكل من أشكال التواصل، فهي لغة. وكل هذه القرابات في الموضوع والوظيفة بين اللغة والظاهرة الاجتماعية عامة شرعت لمسألة اقتباس المنهج البنيوي من اللسانيات محفوزة في ذلك بالنجاحات التي حققها في ميدانه الأصلي.

هكذا سرى المنهج البنيوي بالتدريج منتقلا من موطنه الأصلي إلى ميدان الانتروبولوجيا حيث حقق اكبر النتائج، وإلى التحليل النفسي حيث أصبح من الممكن قراءة فرويد من جديد، مع لاكان، لا فقط من خلال هيبوليت وكوجيف ومن ورائهما هيجل و«ظاهريات الروح»، بل أيضا من خلال التطور الذي أدركته اللسانيات والانتربولوجيا بعد تطبيق المنهج البنيوي عليهما. وإذا كانت هناك ملامح بنيوية في قراءة لاكان لفرويد، فإن هذه الملامح تتمثل في تبنيه لمفهوم البنية في تصور اللاشعور وبتبنيه لبعض مفاهيم اللسانيات البنيوية والانتروبولوجيا البنيوية اكثر مما تتمثل في تبني المنهج نفسه. فقد اعتبر لاكان اللاشعور لغة، لغة مبنينة أو مماثلة في بنيتها لبنية اللغة، وبذلك انقذ اللاشعور من مدلوله البيولوجي الذي ارتبط به منذ فرويد وأضفى عليه مدلولا رمزيا باعتباره لغة أو مجموعة من الدوال البليغة. فاللاشعور بنية والذات محكومة بهذه البنية التي تقع خارج وعيها محدثة انفصالا جدليا رفيعا بين الرغبة والحقيقة. ومن الأكيد ان هذه القراءة الخاصة للتحليل النفسي لم تكن ممكنة الا على ضوء تطور اللسانيات البنيوية والانتروبولوجيا البنيوية.

ولم تفلت الماركسية بدورها من هذا الاكتساح البنيوي، فقد حاول لويس ألتوسير تحديد. فكر ماركس وقراءته انطلاقا من معطيات علوم عصره المتشبعة بالروح البنيوية. وبغض النظر عن مدى

تلاؤم الماركسية مع البنيوية، وعن مدى بنيوية المادية التاريخية، وعن مدى تبني ماركس غير الواعي للمصطلحات البنيوية وللملامح منهج بنيوي، فإن آثارا بنيوية واضحة ظهرت في فكر التوسير. أول هذه الأثار أو الملامح مفهوم الاشكالية. فالاشكالية في النهاية بنية فكرية. وقول التوسير بأن ماركس انتقل عبر تطوره الفكري من اشكالية فكرية مثالية ذات نزعة انسانية إلى إشكالية علمية هو بعبارة أخرى انتقال من بنية فكرية إلى بنية فكرية أخرى مخالفة تماما، إنه انتقال من الايديولوجيا إلى العلم ومن الذات إلى البنية. والملمح الثاني يتجلى في تأويل التوسير لتصور المجتمع عند ماركس باعتباره تصورا بنيويا مصطلحا ومفهوما. فكل مجتمع عبارة عن بنية كلية او نمط انتاج يتضمن بنيتين أو ثلاث : البنية التحتية الاقتصادية أو علاقات الانتاج وبنية فوقية من طابقين : بنية سياسية وبنية ايديولوجية. وبغض النظر أيضا عما اذا كان جرو البنيوية قد مر من بين رجلي التوسير أم لا فإن تأويله لفكر ماركس مطبوع بقوة إن لم يكن بالبنيوية في كل قوتها النظرية والايديولوجية فعلى الأقل بالروح الوضعية وبالنزعة العلمية المصاحبة للبنيوية والمتمثلة في ضرورة التمييز بين ما هو ايديولوجي (أي ما ينتمي للذات) وبين ما هو علمي (اي ما ينتمي إلى الموضوع أو إلى البنية بلغة أخرى).

أما فوكو (Michel Foucault) فهو رغم إصراره على عدم انتسابه للبنيوية وتصريحه بأن ليس هناك من هو أكثر مناهضة منه للبنيوية، بفعل اهتمامه بتحليل المنطوق والخطاب، فإن ابستمولوجيته الاركيولوجية عبارة عن استبار للبنيات الفكرية الخفية (Epistémé) التي وجهت الفكر الغربي من تحت عبر تاريخه الطويل حيث يقسم فوكو في كتابه « الكلمات والأشياء » تاريخ هذا الفكر إلى ثلاث حلقات يحكم كلا منها ابيستيميه معين منفصل عن سابقه كليا عبر تقطعات لا تخلو من فجائية وعموض. فالقرن السادس عشر او ما

يدعى بعصر النهضة يسوده ابيستيميه قائم على مقولتي التشابه والتماثل، والعصر الكلاسيكي الذي بدأ مع منتصف القرن السابع عشر الميلادي واستمر إلى نهاية القرن الثامن عشر يسوده ابيستيميه النظام القائم على نظرية التمثيل (La représentation)، بينما يقوم العصر الحديث ابتداء من نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر على ابيستيميه جديد يتمثل في ظهور الانسان والتاريخ. إن اقرب المفاهيم إلى الابيستيميه هو مفهوم البنية التي تفرض أطرها على الفكر وتوجهه من تحت في حقبة معينة رغم استعباد فوكو لذلك (2).

هكذا يمكن اعتبار المنهج البنيوي بمثابة رد فعل ضد استشراء واستنفاذ المنهج التاريخي لامكانياته التفسيرية، مما يبرر ضرورته المنهجية والمعرفية في إطار تصور لتاريخ الفكر كحركة جيبية تنتقل باستمرار من القضية إلى النقيض. بصدد السياق الفلسفي لنشأة البنيوية ولازدهار بعض ملامحها الفلسفية يمكن القول بأن البنيوية قد نشأت على انقاض الوجودية والماركسية معا. لقد استنفذت الوجودية كفلسفة مثالية وفردية للشعور إمكانياتها التفسيرية والايديولوجية وتحولت إلى دفاع مثالي عن الذات الحرة المتفردة المسؤولة وفشلت في تقديم أساس متين للعلوم الانسانية. وإذا كانت الوجودية قد ملأت فراغا معتقديا ولبت حاجة ايديولوجية، في فرنسا ما بعد الحرب خاصة لدى الشباب والفئات المثقفة المستنيرة، فقد بدا مع التجربة أن الارادة وحسن النية لايكفيان لانّ هناك محددات موضوعية تأسر الذات وتوجه التاريخ، وانه لا سبيل إلى الفعالية والتقدم إلا بالتعرف على هذه الحتميات الموجهة. وكانت الماركسية في فرنسا قد تحولت إلى فلسفة معتقدية قائمة على الايمان بالحتمية الميكانيكية للاليات الاقتصادية، ملغية من حسابها دور الارادة البشرية ودور الفرد ودور الصبوات والخصوصيات لحساب قدرية تاريخية صارمة. يلخص هنري لوفيفر (H. Lefebrre) هذه الأزمة في قوله بأن الماركسية قد اصيبت بمرض

تصلب الشرايين العقائدي (3). فحين تنتفي روح البحث والتجديد والتساؤل وتحل محلها روح التلقين والأوامر والسرد وحرب الاستشهادات يكون من الضروري اللجوء إلى منظومة فكرية جديدة اكثر استيعابا للوقائع واكثر قدرة على تفسير غنى الواقع. وقد مثلت البنيوية صورة هذا الأفق الفكري الجديد القادر على تخطي الاستنفاذ والاخفاق، ومن ثمة طابعها المغري والمهيمن في فترة من الفترات.

هكذا افتتح المنهج البنيوي أفقا ابستمولوجيا جديدا للبحث في الظواهر الانسانية والمجتمعية قوامه :

1. إيلاء الأولوية للكل على الأجزاء وللعلاقات على العناصر
2. تعليق الزمن ومنح الأولوية المنطقية لعلاقات التآني على علاقات التتالي وللبنية على التاريخ
3. البحث عن قوانين البنية أو المنظومة.

من مظاهر الجدة الابستمولوجية لهذا المنظور التخلي عن موقف تجريبي ساذج ينطلق من المعاش والعيني، الذي ظل هو منطلق الوجودية والظاهراتية لمدة طويلة، نحو مستوى تصوري اكثر تجريدا هو مستوى البنية كواقع منشأ ومتصور، وهو مستوى ليس ماثلا مثولا عينيا في الواقع المعطى. إنه انتقال من المعاش إلى المتصور، من الشعور إلى اللاشعور، من الوعي إلى اللاوعي، ومن الذات إلى البنية الشارطة. وهو انتقال يساير معطيات الابستمولوجيا المعاصرة التي تميز في المعرفة العلمية بين الادراك الحسي العادي والادراك العلمي، أو بين الواقع العادي والواقع العلمي كما أن هذا الأفق الابستمولوجي الجديد الذي يفتتحه المنهج البنيوي يفسح المجال أمام إمكان معالجة أية ظاهرة أو كيان من خلال شروط نشأته (Généalogie)، مضفيا معنى جديدا على العلية كانتظام وتشارط غير خطي.

يستمد هذا المنظور الجديد مشروعيته من ضرورات وجودية (الجانب السكوني في الأشياء والظواهر) ومن ضرورات معرفية (استنفاذ المناهج التاريخية والنشوئية لقدرتها المعرفية والتفسيرية)، وكأن تاريخ الفكر عبارة عن تاريخ دوري لنظريات متضادة متعاقبة (4). لذلك فإن مظاهر المغالاة والتطرف التي يمكن أن يشهدها هذا المنهج في ذروة سيادته هي بمثابة رد فعل بهدف إعادة التوازن بين منظورين متعارضين. ولعل الخطوة المعرفية اللاحقة ستكون تركيبا يأخذ، في نفس الوقت، بعين الاعتبار التاريخ والبنية، الذات والموضوع، الزمن والتزمن، الحدث والحقبة الطويلة.

بيد أن الخطوات المنهجية للبنيوية ترتبط بملامح وسمات مذهبية أو فلسفية تلازم البنيوية وتضفي عليها لونا فلسفيا خاصا أهم ميزاته إنكار الفاعلية البشرية والتقليل من شأن الزمن والتاريخ والتقدم والحرية. فالتاريخ في المنظور البنيوي ليس من الناحية المنهجية هو العامل الحاسم كما ان التسلسل التاريخي للاحداث والظواهر ليس هو الذي يمنحها معناها. فالتاريخ لا يمنح المعنى ولا يوجه الأحداث، بل إنه هو ذاته ليس أكثر من كونه مجموع الأحداث، وما يسمى باتجاه التاريخ أو معنى التاريخ ليس إلا وهما وسرابا. مايقرر مسار التاريخ هو عمليات التفاعل بين البنيات والتاريخ هو محصلة تفاعل قوى تقع خارج قدرة ووعي الانسان وعلى هامش سلطته. وهذا هو المعنى الذي استخلصه التوسير بقوة معلنا أن التاريخ عملية أو سيرورة لا تحكمها اية ذات ولا تتغيا أية غائية مناهضا بذلك كل نزعة غائية.

أما التقدم فليس إلا سرابا لأن البشرية لم تفعل إلى حد الأن سوى التنويع على الثوابت الأساسية للفكر البشري. وبالتالي فإن الفارق بين الأجناس والحضارات ليست فارقا نوعيا بقدر ما هو فروق درجية، فهي تنوعات معروضة في المكان اكثر مما هي حلقات متدرجة في سلسلة الزمان وكل منها مزود بقدر معادل من الخيال والابداع.

والحقيقة أن ستروس لا ينكر مطلقا مفهوم التقدم، بل يخفف من غلوائه ويضفي عليه نوعا من النسبية والمحدودية. فالتقدم كالتاريخ ليس لا ضروريا ولا متصلا ؛ بل إنه يحدث عبر طفرات وقفرات ويغير من اتجاهه (5). وبكلمة واحدة فإن ستروس يقرب مفهوم التقدم من مفهوم التنوع. ووضع التاريخ والتقدم بين قوسين منهجيا وفكريا هو ما دعاه هنري لوفيفر بالنزعة الآيلية الجديدة (6).

اما الملمح الثالث فهو إلغاء الذات وإذابتها كليا في الموضوع في إطار حتمية مطلقة وصارمة. فمقابل الفكرة السائدة والمتوارثة عن الفلسفة المثالية حول الانسان ككائن حر ومريد وفعال أبرزت العلوم الانسانية والاجتماعية مظاهر الحتمية الاجتماعية والنفسية والرمزية التي يخضع لها الانسان في كافة مستويات حياته. وقد اسهم التحليل النفسي في ابراز انشطار الذات كما أسهمت الماركسية في دعم هذه النظرة الحتمية للانسان ثم جاءت الانتروبولوجيا البنيوية لتؤكد الانشراط الكامل للانسان وان الحرية التي طالما تغنى بها مجرد أمل أكثر مما هي واقع، بل هي وهم ناتج عن جهله بالحتميات التي تشده. ولعل القول بالحتمية المطلقة وبموت الانسان يشكل الملمح الفلسفي والايديولوجي الأساسي للبنيوية. فقد دفعت البنيوية بالحتمية إلى اقصى حدودها : إذ ليست البنيات الاجتماعية هي التي تمارس ضراوتها على الانسان خارج وعيه بل إن هناك حتمية سيكولوجية ورمزية تجعل الانسان ليس حرا حتى في احلامه. فالبنيات المختلفة هي التي تتحدث عبر الانسان وتمارس فعلها من خلاله. وهذه الحتمية الصارمة لا تترك للانسان أي متنفس للحرية، وتقضي على كل نزعة إرادية، وعلى دور الافراد في التأثير في مجرى التاريخ أو في احداث المجتمع. وهذا تقريبا ما عبر عنه التوسير بالنزعة اللاإنسانية النظرية حيث يوضح ان ليس التحليل هو الذي يحذف الانسان بل النظام هو الذي يحذفه ويعتبره زائدة وعاملا تابعا لا عاملا مؤثرا. لذلك لابد من حذف الفرد

لامكان فهم النظام، أي انه لا ضرورة ولا أهمية لمن يملأ الخانة، بل المهم هو الخانة ذاتها اي الموقع. فالفرد واقع في المنظومة وليس متحكما فيها او واقعا خارجها : فهو واقع ضمن منظومة علاقات قرابية معينة وضمن علاقات انتاجية معينة بل ان هذه لتضعه قبل رغبته في احدى المستويات أو الطبقات، كما أنه واقع ضمن ايديولوجية معينة ويفكر ضمن منظومة فكرية معينة وضمن بنية نفسية معينة وهكذا... ليس هناك ذات فاعلة في مثل هذه الأحوال، الذات منفعلة كليا، ومتقبلة لشبكة الحتميات والبنيات التي تحكمها، وإذا كان هناك فاعل فهو الكل نفسه اي هو البنية (7).

التقليل من شأن الزمن (8) ومن دور التاريخ ومن صورة التقدم والتطور ومن فاعلية الانسان ومن شأن المضامين لحساب الاشكال ولحساب التزامن والسكون والنسق والمراوحة هي المعالم البارزة لما يمكن تسميته « بالفلسفة » أو بالايديولوجيا البنيوية. وهنا لا نقصد القول بأن البنيوية فلسفة بل نقصد الاشارة إلى المعاني والملامح الفلسفية الملازمة للمنهج وللعلوم الانسانية الآخذة به، مع الاشارة إلى تبرم البنيوية من الفلسفة أو على الأقل من المعنى الكلاسيكي للفلسفة.

البنيوية بهذا المعنى افق ذهني، منظور ابستمولوجي وايديولوجي يختلف عن المنظور التاريخي. ولا يمكن فهم مظاهر المغالاة في هذا المنظور إلا من حيث هي رد فعل، في الفكر الغربي، ضد طول من سيادة المنهج التاريخي النزعة الانسانية وطغيان الحدث والتاريخ الاتصالي والخطي والوعي وأهمية وفاعلية الفرد في التاريخ. تمثلت هذه المغالاة في إهمال دور الفرد المبدع والمتميز، وفي إلغاء دور الجوانب الشخصية والذاتية ودور الصبوات والطموحات لحساب الكليات والانساق الاجتماعية والنفسية والرمزية. والبنيوية لا تقترح، كالوجودية، اية اهداف اخلاقية، لكنها مع ذلك لا تستطيع أن تتخلى

عن صورة العالم الملازمة لها والمتمثلة في إرجاع الانسان إلى الطبيعة ؛ وبالتالي فهي تقدم « للانسان » المعاصر « نظرة » للعالم الانساني جديدة وخالية من « الأوهام » التقليدية : الحرية — الوعي — المسؤولية — الارادة — الابداع — التاريخ — البطولة — المعنى — التقدم — اتصالية الفكر كما تطهر لغة الفكر والمعرفة من كل نفحة انتروبولوجية أو مثالية. وهكذا تقدم البنيوية نفسها كفلسفة للعلاقة، جوهرها البحث عن التراكيب والعلاقات، لا عن الكيانات والماهيات. وإذا كانت هناك ماهية بالنسبة للبنيوية فهي البنية ذاتها، وإذا كان هناك شيء في ذاته فهو المنظومة أو النسق، والسؤال الأساسي في البنيوية ليس هو : ما هو ؟ ولا من ؟، بل هو : كيف ؟ كيف تنتظم الأشياء والموضوعات والرموز ؟ كيف تتداخل في علاقات. إنه سؤال عن الآليات لا عن التطورات، عن المواقع لا عن المواقف، عن الفروق لا عن الهويات، عن العلاقات لا عن الكيانات، عن السياقات لا عن الوحدات، عن التعارضات والتقابلات لا عن التطابقات أو على الأقل فهي تعطي اولوية منطقية لهاته على تلك.



(1) كلود ليفي ستروس : الانتروبولوجيا البنيوية. الترجمة العربية مصطفى صالح. منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، دمشق 1977 (ص 52).

(2) ميشيل فوكوز : اركيولوجية المعرفة (ص 50)، الطبعة الفرنسية.

(3) هنري لوفيفر : العقيدة والحقيقة. مترجم بمجلة دراسات عربية بيروت.

(4) Adamschaft : structuralisme et Maxisme. Authropos 1974.

(5) Mireille Marclipiansky : le structuralisme de levi-straurs payot 1973, p. 261-267.

(6) H. LeFebvre : L'idéologie structuraliste. Authropos 1971 (coll. points, p. 45 - 110.

(7) Althusser positions Ed. Socides 1976, p. 159 - 172.

(8) من بين الانتقادات الكثيرة الموجهة للبنيوية معرفيا (كالنزعة الصورية والمثالية المعرفية). وايديولوجيا (نزعة تكنوقراطية — إلية جديدة...) هناك انتقاد سوسيولوجي ساذج مؤداه ان البنيوية بإنكارها لدور الزمن تعكس رغبة المجتمع الرأسمالي اللاشعورية في إيقاف سيرورة التاريخ التي ستؤدي حتما إلى زواله، وذلك بإنكار فاعلية الزمن وبتوقيف توهمي للصيرورة الزمنية ؛ وهي في ذلك تشبه المرأة المسنة التي تكسر المرآة حتى لا ترى تجاعيد وجهها ومآلها الحتمي...

مدارات الهويّة الثقافية *

ينطلق القول بالهوية الثقافية من المصادرة على تعدد وتنوع واختلاف الثقافات، وهي الفكرة التي ابرزها المفكر الالماني هردر (Herder) في النصف الثاني من القرن الثامن عشر (1774) بقوة، في إطار مناهضة الروح الكونية (universalisme) المصاحبة لعصر الأنوار، هذه الروح التي واجهت الثقافة الألمانية ذاتها (1).

وقد كان أول احتكاك بين الحضارات الغربية الحديثة وغيرها من الحضارات والثقافات هو اتصال الحضارة الصناعية الغربية بروسيا وتأثيرها على الثقافة الروسة، الشيء الذي ادى إلى طرح نقاش حاد بين صفوف الانتلجنسيا الروسية حول خصوصية وأصالة الثقافة السلافية في مواجهة الروح الكونية والشمولية التي يمثلها الغرب. وقد أدان دعاة النزعة السلافية (slavophilie) ـ ويمثلهم المفكر الروسي كيريفسكي ـ النزعة الأوروبية كليا. فأوروبا عندهم هي عصر الأنوار « المخرب » الذي ينتصر للعقل على حساب كلية الكائن الروحية، والعلم الأوروبي علم يعتبر حقيقيا فقط ما كان موضوعا خارجيا ملموسا، والفنون الأوروبية قائمة على التقليد العقيم، والأخلاق الاوروبية أخلاق نفعية (2). وإذا بدا أن الغرب قد تخطى روسيا وتجاوزها في ميدان العلم والتكنولوجيا فذلك لانه اختار الطريق

(*) نشر بمجلة الوحدة. الرباط دجنبر 1985.

الأسهل في التطور، أي التطور الخارجي، في حين ان الثقافة الروسية الأصلية اختارت طريق التطور الداخلي أو الباطني، أي طريق التطور الأخلاقي العميق الذي هو طريق أسمى وأقرب إلى المطلق (3).

وقد ظل رد فعل الثقافة السلافية هذا أمام قوة وغزو الحضارة الأوروبية نموذجا للاجوبة التي قدمتها ثقافات أخرى : نعم، لقد حققتم تقدما في مجال العقل والتقنية، وفي فهم البعد الخارجي للانسان لكننا نحن متقدمون أخلاقيا ومعنويا لاننا نحمي ونطور البعد الروحي للانسان.

كل الثقافات التي تعرضت لتأثير الحضارة الغربية الكاسح عبر مختلف أطوارها إبتداء من روسيا في القرن التاسع عشر إلى الامبراطورية العثمانية التي اضطرت للقيام بما سمي بالتنظيمات لمواجهة تحدي الغرب، إلى اليابان والصين، كل هذه الثقافات ـــ باستثناء تجربة كمال أتاتورك الوضعية ـــ لم تقطع مع ماضيها وتراثها تحت ضغط الحضارة الحديثة بل تباينت اجتهاداتها في كيفية المزاوجة بهذا القدر أو ذاك بين التراث والمعاصرة على مختلف المستويات. ليست هناك أمة أو ثقافة على استعداد لان تتخلى عن هويتها الثقافية المكتسبة وعن رأسمالها الرمزي لقاء امتلاك العالم والتقنية، لأن التخلي عن الهوية الثقافية المتوارثة أو التنكر لها هو بالنسبة لأية أمة من الأمم نوع من الانتحار الحضاري، حتى ولو كانت هذه الهوية مجرد أكياس من الرمل كما هو الأمر لدى بعض الثقافات التي كان إسهامها وإشعاعها الثقافي والحضاري ضئيلا، أو تلك التي نفخت في الماضي تعويضا عن خواء الحاضر. أما بالنسبة للثقافات ذات العمق التاريخي فليس باستطاعتها أبدا أن تتخلى عن ذاكرتها وماضيها. ذلك أن **قوة الماضي** لا تقل حدة عن قوة الحاضر، وتملك التراث لأصحابه لا يقل قوة عن الصدمة التي تحدثها فيهم الحضارة الحديثة، إن لم تكن تفوقها. وقد اعتبر بعض

الباحثين ان الماركسية السوفياتية نفسها كانت نتاجا لرد الفعل الروسي ضد الغرب أكثر مما كانت نتاجا للماركسية نفسها [4]. واليابان نفسها لم تتخل نهائيا عن ثقافتها التقليدية القائمة على الكونفوشية والبوذية بل جعلتها دعامة وأساسا للتحديث [5]، ذلك أن اليابان كانت قد طورت معالم ثقافة حديثة سهل عليها بدون تثاقل أن تتلاءم مع ثقافة العالم الحديث. والثقافة العربية نفسها ما تزال تبدي مختلف أصناف المقاومة والصمود منذ هبت عليها رياح الحداثة في نهاية القرن الماضي.

لقد وجدت الشعوب المستعمرة سابقا نفسها مدعوة إلى التمسك بهويتها القومية في مواجهة الاحتلال الاستعماري المباشر، فطالبت **بالاستقلال السياسي**، وبعد حصولها على الاستقلال السياسي تبين ان من الضروري دعمه **باستقلال اقتصادي**، والطريق إلى ذلك هو تحقيق التنمية والتحرر الاقتصادي. ثم برز بعد آخر من ابعاد التحرر، هو البعد الثقافي. وفي هذا السياق رفعت شعارات الأصالة والخصوصية والهوية الثقافية **والاستقلال الثقافي** لمواجهة التبعية والاستلاب الثقافي. وقد سجل مؤتمر بوغوتا استراتيجية الاستقلال الثقافي وإقرار الهوية الثقافية بقوله : « إن الهوية الثقافية، التي هي أساس حياة الشعوب، تنبثق من ماضي هذه الشعوب وترتسم على مستقبلها، بحيث أنها ليست أبدا شيئا ساكنا، بل هي في نفس الوقت معطى تاريخي واستشرافي، وذلك من حيث انها تتجه دوما نحو التحسن والتجدد » [6].

والشعور بالهوية الثقافية يحتد في حالة وجود تحد أو خطر خارجي يتهدد هذه الهوية بالسحق أو التفوق، كما في حالة التصادم بين حضارتين أو ثقافتين متفاوتتي النمو، ولدى الجاليات المهاجرة والمغتربة التي هي معرضة للاجتثاث أو للامتساخ الثقافي.

لقد تعرضت المجتمعات التي داهمها الاستعمار لعملية تغيير لملامح المجال الادراكي والمجال الذهني. إذ صاحب عملية التحديث نزع لمعالم الديكور البصري والسمعي والشمي التقليدي، وتم إحلال ركام آخر من الألوان والمشاهد والروائح، مما يحدث صراع رموز في نفسية الفرد. الذي اخذ يصادف في مجال الادراكي الجديد ما قد يتعارض مع المراجع التقليدية بل ما قد يخدش الذوق التقليدي ويولد ردود فعل سلبية، مما ييسر الارتداد إلى دفء الرموز التقليدية. وكلما تعذرت إمكانية الاندراج الموفق في إطار الحياة الجديدة، ازدادت امكانية اللجوء إلى المخزون التقليدي من حيث هو مرجع مفسر ومتكأ وجالب للطمأنينة.

إلا أن التحديث الملازم للتدخل الاستعماري العنيف لم يقف عند حد خلخلة المجال الادراكي الحسي، بل أحدث ارتباكا في المجال الذهني نفسه. فالصيغ الجديدة المرتبطة بالتحديث تقحم علاقات اجتماعية جديدة، وقيما جديدة، وتحل مجهولية العلاقات محل صميمية ودفء العلاقات التقليدية، وتحل الآلية محل الودية، وتحل وتيرة متسارعة للزمن محل الوتيرة التقليدية البطيئة. كما يحل التنظيم تدريجيا محل التلقائية والعفوية، وتحل القيم التبادلية محل القيم الذاتية للأشياء، ويسود معيار المردودية والفعالية والمنفعة والمصلحة، ويحدث « مسخ » في القيم المتواترة حول الوفاء والصدق والصداقة وغيرها.

أمام هذه التحولات العميقة تندرج بعض الفئات جزئيا أو كليا في مسار التحديث، بسرعة أو ببطء، بينما تتولد لدى فئات أخرى ردود فعل احتجاجية وارتداد إلى الرموز والمسلكيات والمتخيل التقليدي، حماية للذات الفردية والجماعية من الاضطراب الذي تحمله الحداثة. وهذا التحول ليس تلقائيا ولا يسيرا، بل هو تحول مصحوب بتعثرات وتلكؤات وآلام. تحول مصحوب بصراع بين الرموز

والأدوات، وبصراع بين مطلب الخصوصية وبين الرغبة في تملك العالم ومواكبة مساره. وهذا ما يشكل عسر الحداثة.

والمقصود عامة بالهوية مجموع السمات المختلفة (السلالية والاجتماعية والثقافية وغيرها) المحددة والمميزة لجماعة بشرية ما، والتي تهيمن نسبيا خلال فترة معينة (7).

أما الهوية الثقافية فتعني مجموع السمات الثقافية والمهيمنة خلال فترة تاريخية طويلة الأمد، والتي تميز جماعة بشرية ما عن غيرها من الجماعات. ويتعين التمييز بين التصور الميتافيزيقي الذي يجعل الماهية سابقة على الوجود والتصور العلمي أو التاريخي الذي يعتبر الماهية لاحقة للوجود. فالهوية في التصور التاريخي ليست معطى ماهويا ثابتا وقبليا يمكن ان يتجلى بمثابة روح في الأشكال الحضارية والتعبيرية والسلوكية في مجتمع ما، بل هي معطى تاريخي متحرك لانها نتيجة أوضاع وشروط اجماعية وتاريخية، وبالتالي فهي دوما في حالة تشكل وتكون محط تأويل، ولا تكتسب طابعا سكونيا إلا في المجتمعات الآسنة أو في المجتمعات البدائية، وهي مجتمعات لم تعد الدينامية التاريخية المعاصرة تسمح بوجودها. ليس هناك أمة عقلانية في جوهرها أو صوفية أو روحانية أو مادية في جوهرها. وإذا كانت هناك ماهيات، أي صفات وخصائص تتسم بقدر من الثبات والدوام، فإنها ليست إلا ماهيات تاريخية.

إلا أن القول بأن الهوية الثقافية تاريخية في جوهرها ليس معناه أنها متحولة باستمرار وعابرة، وهشة، بل معناه فقط أنها مرتبطة بالحياة الواقعية للمجتمع في تطوره وصراعاته الداخلية ومواجهاته الخارجية. فهي متحولة إذن ضمن إطار ثابت نسبيا، وعلى مدى الفترة التاريخية الطويلة. إلا ان دخول الاستعمار الغربي للمجتمعات المتأخرة قد أسهم بقوة في إحداث تحولات متسارعة في ثقافاتها وحرك فيها آلية الازدواجية الثقافية التي ما تزال آلية فاعلة فيها بقوة. لقد احدثت

عملية المثاقفة صراعا بين منظومتيّ قيم وبين ذهنيتين، مما ولد أشكالا من التوفيق والتبرير، وأصنافا من المقاومة والرفض تتبلور وتزداد حدة كلما تعمقت وتعثرت التحولات. وانطلقت آلية التحول المتعثر من الارتكاز فقط على المراجع والمستندات القديمة كالعائلة والقبيلة والجوار ورابطة الدم إلى بداية الارتكاز أيضا على الوظيفة أو الدور الاجتماعي، وعلى أنماط الخبرة والكفاءة التقنية والفكرية (8). كما أحدث هذا الصدام تحولا في ذهنية النخبة السائدة في المجتمع التقليدي التي تظهر في البداية صنوفا من المقاومة والرفض. ففي المغرب مثلا قامت النخبة المثقفة التقليدية برفض مظاهر التحديث واستعمال الادوات، حيث دعا بعض الفقهاء إلى تحريم الحاكي، وناهض بعضهم استعمال الآلات الموسيقية، وناهض آخرون استخدام المطبعة الحجرية، ومنهم من ذهب إلى حد تحريم الشاي والقهوة. وخير مثال لذهنية النخبة التقليدية هو تفسير أحد العلماء لظاهرة طبيعية كالزلزال بالمجادلة في ارجاعها إلى حركة قرن الثور الذي يحمل الأرض، وإنكار هذه النظرية لينتهي إلى ان للارض عروقا هي السبب في ارتعاشها، ويستخلص أن الهدف من ذلك هو إرهاب الخلق (9). ولعل عمق هذه التحولات الفكرية والثقافية لا تتضح إلا بمقارنة ذهنية النخبة التقليدية بذهنية النخبة العصرية.

لقد ظلت البنية الثقافية في معظم البلاد المتأخرة بنية متجانسة ومنسجمة ومنغلقة على نفسها لعدة قرون إلى أن هبت عليها رياح الحداثة وفتحتها على مصراعيها أمام تأثيرات العصر، مما ولد فيها ثنائية عميقة في كافة المستويات، وأحدث في الهوية الثقافية دينامية لم تعرفها من قبل. ذلك أن الحداثة والتقليد يتنافيان ويتنافران من حيث المبدأ لكنهما عمليا يدخلان في تفاعل وصراع : فالحداثة تسعى إلى امتطاء التقليد أحيانا لتفرض نفسها بينما يتبنى التقليد سمات الحداثة حتى يتمكن من الاستمرار. فهما يدخلان في صراع معقد وطويل الأمد يعسر التكهن بنتائجه.

أما عناصر الهوية الثقافية فتتمحور حول ادوات وأشكال التعبير التي تربط بين اعضاء الجماعة، وحول تصوراتهم المشتركة للانسان والعالم والمجتمع، وحول خيالهم الاجتماعي كما يتمثل في الحكايات والأمثال والموسيقى والأغاني والقصص الشعبي والفن، وحول منظومة السلوك والاخلاق العملية (10). وهذه العناصر تتمحور كلها حول عنصرين أساسيين هما اللغة والدين كما في معظم البلاد العربية.

وإذا انطلقنا من مدلول أوسع للثقافة فإن الهوية الثقافية لن تشمل فقط التعبير وتصور الكون والخيال والمسلكيات، بل ستشمل كذلك كل تجليات الثقافة بمعناها الواسع كطرائق اللباس والأكل والمعمار والغناء والتصوير والزخرفة والتزيين (الحناء ــ الوشم ــ الطرز...) وغيرها من مقومات الثقافة. والمسألة هي فقط مسألة اختيار بين تعريفين أو مدلولين للثقافة.

إلا أن مكونات الهوية الثقافية ليست معطيات محايدة ساكنة بل هي أدوات حياة، وادوات صراع، فهي تكتسب معناها وفاعليتها من تأويلها وكيفية استعمالها. وهي ليست معطيات محايدة إلا على المستوى الوصفي. إنها في مستوى معين تعبير عن الوجود، لكنها في مستوى لاحق أدوات وجود لانها يمكن أن تندرج وتستثمر ضمن آليات السيادة في أي مجتمع كان. وإذا كانت المكونات الثقافية أداة لحم وسمنتة فهي أيضا ادوات سيادة أو تحقق هذه عن طريق تحقيق تلك. ولعل كل اللعبة الاجتماعية تقوم في تحويل مقومات الوجود إلى أدوات سيادة. وهذا ما يبرر الحديث عن مدارات الهوية الثقافية، وخاصة عن مداراتها السياسية، في ارتباطها بالمفاصل الكبرى لكل لعبة اجتماعية : الخيرات ــ السلطة ــ التصورات. إلا أنه يجب أن نميز بين المدارات السياسية للهوية الثقافية وبين وظائف المنظومة الثقافية. فالهوية أساسا وظيفة من وظائف الثقافة، وذلك من حيث أن الثقافة

هي مجموع المعطيات الفكرية والسلوكية التي يحياها الناس تلقائيا وكأنها هواؤهم الايديولوجي الذي يستجيب لنرجسيتهم الفردية عبر تحقيقه للنرجسية الجماعية، ويزودهم باسم [11] وبقيم وبدور، ويجعل منهم ذواتا تاريخية تعتز بانتمائها وتشعر بفاعليتها وضروريتها. الهوية الثقافية هي وجه الثقافة الموحد والمميز الذي يشعر الفرد بأنه ينتمي إلى ثقافة أو حضارة معينة ويجعل الأفراد يشعرون بالتماثل والتقارب بالانتماء إلى تراث واحد وفكر واحد ويزودهم ببطاقة هوية فهي المظاهر الثقافية المشتركة بين أعضاء الجماعة التي يتم ابرازها والتأكيد عليها لتمييزها عن غيرها من الجماعات.

إن كل ثقافة في النهاية مجموعة اختيارات ايجابية وسلبية، قبول ورفض، استحسان واستهجان، واستقبال واستبعاد، وكثيرا ما يكون الاستبعاد من خلال التقبل لأن « كل تحديد نفي » وكل ايجاب يتضمن سلبا داخليا أو خارجيا. لذلك يمكن قصر آلية الهوية الثقافية في عمليتي القبول أو الدمج (l'integration) والاستبعاد (L'exclusion). فالهوية توحد وتفرق، ترص وتميز، بل كثيرا ما ترص عبر التمييز وتوحد عبر العزل والفرز : أنا هو أنا لأني لست الآخر. إنها ليست فقط هي ما يجمعنا ويوحدنا أو ما هو مشترك بيننا، بل هي أيضا، وربما أساسا، ما يميزنا ويفصلنا عن غيرنا. وقد أبرز كلود ليفي ستروس في « العرق والتاريخ » كيف ان كل جماعة بشرية تؤكد ذاتها على أنها الجماعة الوحيدة الحقيقية والمؤهلة لان تعيش. فالكثير من الشعوب تشير إلى نفسها بأنها الشعوب « الحقة » و « الطيبون » و « الممتازون » و « الرجال » وتطبق على غيرها نعوتا تسلبها شرطها الانساني (« قرود الأرض »، « بيض القمل ») [12]. وسواء كانت هذه الأحكام متعلقة بالتقنيات أو بالعادات الاجتماعية أو فقط على المستوى الاخلاقي فهي تؤدي نفس الدور. إن الفرق والاختلاف هو أساس الهوية وقوامها الصامت، وكأن الآخر، فردا كان أو جماعة، هو المرآة التي تستشعر فيها الذات الفردية أو الجماعية نفسها وهويتها شعورا واعيا.

انطلاقا من عمليتي الدمج والاستبعاد الأساسيتين في كل منظومة ثقافية، تمارس القوى الثقافية السائدة عمليات انتقاء وفرز داخلية مرتبطة بالسيادة والهيمنة على المستوى الداخلي وعمليات دفاع ومواجهة على المستوى الخارجي. ولعل مشكل التعريب يمكن ان يقدم لنا مثالا لهذه الآلية المزدوجة والشائكة في آن واحد. فالتعريب يحتل مكانة ممتازة ومتميزة في استراتيجية اثبات الهوية الثقافية، لأن اللغة ليست فقط صيغة تخاطب، بل هي أيضا صيغة وجود ونمط وجود، كما أنها الحامل الرئيسي للهوية الثقافية.

فقد كان التعريب هو أحد الاهداف الكبرى التي ناضلت الحركة الوطنية من أجل تحقيقها باعتباره دعامة الهوية الثقافية وعنوان الاستقلال الثقافي المنشود، لكن هذا المبدأ أصبح بعد الاستقلال مرتبطا بالصراع الدائر من أجل توزيع السلطة والحظوة، (13) مما جعل الأمر يبدو وكأنه صراع نخب. فالنخب المعربة بشقيها التقليدي والعصري ظلت مهمشة ومبعدة عن مراكز الفاعلية باستثناء بعض الأدوار المرتبطة بالتأطير الايديولوجي. وما تلكؤات التعريب في وجه من وجوهها إلا تعبير عن هذه التوترات الاجتماعية. إن التعريب استجابة لمطمح إثبات الذات امام اللغة الأجنبية والثقافة الأجنبية، ودعم للهوية القومية، لكنه بنفس الوقت مرتبط بالصراع من اجل الامتياز في الداخل (14) وجزء من تشكيلة ايديولوجية ازدواجية.

ان مكونات الهوية الثقافية تظل هي أيضا محط تأويل واستعمال ضمن الصراع الاجتماعي من اجل السلطة. في المراحل الأولى من استقلال بلدان العالم الثالث أظهرت النخب السياسية ميلا نحو التحديث واحيانا نحو مناهضة ما هو تقليدي، الا انها ظلت تراوح بين إغراء الحداثة وجاذبية التقليد. وقد دفع رد فعل القوى التقليدية إلى حد من طموحاتها التحديثية وإلى الجمع بين الأصالة والتحديث، بين الحفاظ على الخصوصية والانفتاح على الكونية، بل إلى إعطاء الأولوية للأصالة والخصوصية في الشعارات على الأقل.

وخطاب الهوية كثيرا ما يعكس هذا التوتر الاجتماعي بين سلطة وسلطة مضادة أو بين هوية سائدة وهوية مسودة. خطاب الهوية خطاب مشروع عندما يكون دفاعا عن هوية أمة أو فئة مهددة في كيانها الثقافي. لكن هذا الخطاب يمكن ان يصبح خطابا ماكرا عندما يعبأ لتعبيد وتأبيد هيمنة ما. فالقوى التقليدية والفئات السائدة تعمد إلى الدفاع عن نفسها وعن مكانتها عن طريق الدعوة إلى الهوية المكتسبة، حيث يتعبأ الأعيان للدفاع عن الهوية التي هم سدنتها والمستفيدون منها [15].



(1) Louis Dumont : identités collectives et idéologie universaliste : leur interaction de fait. critique N° 456 (Mai 1985) Ed. Minuit p. 512.

(2) Alain Besançon : Les origines intellectuelles du Leninisme Paris, Calmam - Levy (1977) p. 73.

(3) نفس المرجع ص 70.

(4) L. Dumont. op. cit. p. 515.

(5) نيشوكانجي : الطريق الموازي الذي سلكته اليابان نحو التحديث، مجلة « الثقافة العالمية » (الكويت) العدد 16 (1984) ص 85.

(6) المؤتمر الحكومي حول السياسات الثقافية في امريكا اللاتينية وجزر الكارايبي المنعقد ببوغوتا ابريل 1978 التقرير الختامي.

(7) انظر : نديم البيطار : الهوية القومية والوحدة العربية. مجلة الوحدة العدد الخامس (فبراير 1985) وكذا كتابه : « حدود الهوية القومية » دار الوحدة بيروت 1982.

(8) فرج السطنبولي : القومية والتحضر في مسار تحول مجتمعات المغرب العربي المعاصر. قضايا عربية يونيو 1979.

(9) ع. العروي : العرب والفكر التاريخي. طبعة بيروت الأولى ص 33 — 38 وأصول الحركة الوطنية المغربية، ماسبيرو ص 220 — 230 ومحمد عابد الجابري : تطور الانتلجنسيا المغربية بين الأصالة والتحديث، دراسات عربية. نوفمبر — ديسمبر 1983.

(10) انظر تصنيف العروي الوارد في « تقدتنا على ضوء التاريخ » ص 193. وكذا مناقشته لفون غرونباوم في « العرب والفكر التاريخي » (ص 169) إلى (ص 158) وانظر محمد أركون : « الاسلام اليوم وغدا » الصادر عن بوشي شاستل بباريس 1978 ص 69 — 171.

(11) يتحدث الانتروبولوجي Christopher Crocker في تدخله في ندوة « الهوية » التي أشرف عليها ليفي ستروس سنة 1977 في دراسته (بعنوان : انعكاسات الذات) عن أهمية التسمية في ادماج الفرد في الجماعات حيث يكون قبلها بمثابة حيوان وبعدها فقط يصبح إنسانا تعترف به الجماعة وتدرجه في عداد ابنائها. انظر :
Claude Lévi - Strauss : L'identité P.U.F. 1983. (p. 102) وما بعدها.

(12) Claude Levi - Strauss : Race et culture Paris Denoèl. G. (1961). P. 21.

(13) G. Grandguillaume : Arabisation et politique linguistique au Maghreb. Paris, Maison neuve Larose. 1083 P. 44.

(14) نفس المرجع ص 34.

(15) Alain Touraine : Le retour de l'acteur. Fayard Paris 1984, p. 174.

الوحدة والمغايرة *

الوحدة مصادرة سياسية أسية في الوجدان وفي الوعي العربيين، فهي امر قائم فعلا في الاحساس والشعور. اذ أن هنالك اجماعا تلقائيا لدى الشعوب ولدى النخب السياسية والثقافية على اعتبار الوحدة أمرا ضروريا ومحتوما، إما باعتبارها استعادة أو استلهاما لنموذج قائم في الماضي، أو باعتبارها استجابة لامر رباني تعكسه الآية الكريمة : (ان هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون) او من حيث هي مطلب تمليه ضرورات وتحديات الحاضر لمقاومة استراتيجية الاستغلال الاقتصادي والسيطرة السياسية ونزع الهوية الثقافي الذي تمارسه قوى الاستعمار والامبريالية والصهيونية، أو لعلها من وجهة نظر البعض الآخر امل مستقبلي يجعل العرب (يستعيدون) دورهم المشرق والمبدع ضمن التاريخ العالمي.

الا أنه على الرغم من هذا الاجماع وهذا الاقتناع التلقائي فان هناك تلكؤا في المسار الوحدوي، كما ان هناك في نفس الوقت اجتهادا في محاولة تأويل وفهم اسباب تعثره مما يدل على ان المسألة ليست مسألة ارادة ووعي فقط بل هي مسألة شروط وظروف موضوعية وعوائق يتعين التفكير فيها وفحصها. بعض هذه العوائق خارجي وموضوعي وبعضها داخلي وذاتي في الوعي العربي نفسه. ويخيل إلي ان هناك نوعا من الميل التلقائي والخفي في الوعي العربي نحو البحث

* بحث ألقي في ندوة نظمها اتحاد الكتاب العرب بطرابلس الغرب في أبريل 1985.

عن المبررات في الخارج وفي العوامل الخارجية في معظم الأحيان، وكأن هذا الوعي يتحايل على نفسه لتبرئة الذات وتطهيرها بالقاء المسؤولية دوما على الآخر، على الخارج. فكثيرا ما يتحول هذا الخارج إلى تبرير جاهز معلب اما لادانة جزء من الداخل أو لتلميع الذات باسقاط كل الانحرافات والأخطاء والاختلالات على الآخر.

ليس معنى ذلك بتاتا انكار وجود شروط وظروف موضوعية وحتمية كونية تفرض، في عصر سيطرة النظام الرأسمالي العالمي. تقسيما معينا للعمل على المستوى العالمي، وتقسيما معينا لمناطق وأدوار السيطرة. بل ان المقصود هو امكان استغلال هذه العوامل القائمة فعلا لممارسة نوع من الكذب على الذات بارجاع كل شيء إلى الاستعمار والصهيونية وغيرهما من (شياطين) هذا العصر. فقد تكون تلك آلية لا شعورية في الوعي الجماعي العربي لتبرئة الذات. أو لتبرئة ذمة الطبقات والأحزاب والفئات والأشخاص والهيئات المسيطرة في العالم العربي والمالكة لسلطة المال والقرار فيه، أو لتقنيع احدى اشكال السيطرة الداخلية أو تمهيدا لها.

وإذا قمنا بفحص مفهوم الوحدة هذا كما هو سائد تلقائيا في الذهن العربي فاننا نجد أنه غالبا ما يرتبط ارتباطا تلقائيا بمعنى المشابهة والمجانسة والتوحيد (L'UNIFORMISATION) وهذا المعنى الأولي الخام والتلقائي لمفهوم الوحدة يتعين ان يكون موضع فحص ومعالجة نقدية وذلك حتى لا تتحول الوحدة من أمل تاريخي ملهم ومن شعار حضاري إلى احدى آليات السيطرة أو من طوبى تاريخية إلى آلية ايديولوجية. فكل مثال معرض للاقتناص وللتحول إلى معيار لاعادة ترتيب الأوضاع الداخلية أو إلى أداة للضبط والمراقبة أو إلى قناع لحجب اشكال من الاستغلال أو السيطرة أو على الأقل لكبت المطالب الاجتماعية.

لذلك فان أكبر اساءة لشعار الوحدة، وأكبر حركة تخريبية في وجه الوحدة قائم لا فقط في الآخر وفي الخارج وفي الخطر الخارجي بل كامن كذلك في تصورنا للوحدة وفي سلوكنا تجاهها وفي امكان استغلالها سياسيا كأداة للقولبة والمجانسة والتدجين العنيف، كما استعملت الاشتراكية والديمقراطية وغيرها من الشعارات النبيلة لخدمة نقائضها أحيانا.إن هذا الشعار ذاته معرض لأن يتحول من مثال تاريخي تهفو إليه النفوس إلى مجرد شعار سياسي يتم باسمه توحيد الاختلافات بالعنف وحذف النتوءات بالقوة وابادة الرأي الآخر بابادة صاحبه.

ان المعنى الوحدوي في تلقائيته طموح نحو تحقيق مثال الواحد ونفس الشيء (LE MEME)، أي نحو تذويب الفوارق في بوتقة واحدة، ونحو الغاء الفوارق والفروق ــ انه اذن طموح الى الاختزال. وبالفعل فقد كانت التجارب الوحدوية الأولى في العالم العربي تجارب اختزالية : نفس العلم، نفس الرئيس، نفس البرلمان، نفس برامج التعليم... الخ... المثال هنا هو الواحد، وربما انتهاء بالرأي الواحد والحزب الواحد والفكرة الواحدة بل ربما الوحيدة. والاختزال مرتبط بالاستبداد ان لم يكن شكلا من أشكاله. وما الاستبداد الا الوجه الآخر لامتلاك الحقيقة واحتكارها. ان الاختزال والقولبة مرتبطان بالاستبداد والهيمنة. لذلك فمن أجل ان تظل الوحدة يوتوبيا شعبية لا إديولوجية سلطة فانه يتعين ان تقوم على احترام حق المغايرة وحق الاختلاف. فإذا لم ينبن المشروع الوحدوي على احترام حق الاختلاف والمغايرة فلن يكون إلا عنفا وتذويبا اكراهيا للفروق داخليا وبينيا. وحق الاختلاف هذا، من حيث هو (اساس كافة الحقوق الأخرى الملموسة ومصدرها) (1)، هو في عمقه الاعتراف بوجود الآخر (شخصا أو رأيا) وبحقه في الوجود وفي التعبير وفي الاستماع اي حقه في ان يكون آخر.

واكتشاف وجود الآخر والاقرار بحقه في الوجود وفي الاختلاف لم يظهر الا- في العصر الحديث مع بروز مظاهر التقدم الاجتماعي والفكري الذي عرفته الانسانية حديثا. فالفرد في المجتمعات القديمة وفي المجتمعات التقليدية جزء من الجماعة ليس إلا، قطعة من الكل الاجتماعي أو الكوني، فهو ذائب كليا في الآخرين (HOLISME)، كما انه لا يكاد .يشعر بوجود الآخر كفرد متميز بل ان الآخر يمثل الجماعة، وكلاهما يعيش حالة انصهار تام مع الجماعة (2) أما الشعور بالفردية (L'INDIVIDUALISME) والتميز والاستقلال النسبي للذات وللغير وجودا وفكرا، فهي مرحلة متأخرة في الوعي البشري إذ تشير الكثير من الدراسات إلى ان اكتشاف الفرد كذات مستقلة وحرة وواعية ومريدة، والذي عبرت عنه النزعة الانسانية الكلاسيكية، اكتشاف واكب ظهور المجتمع البورجوازي في الغرب حيث تم التعبير عنه قانونيا كما نص عليه فلسفيا في الكوجيتوالديكارتي.

وحق الاختلاف هذا ليس حقا فرديا بل هو حق اجتماعي يجد أساسه في الواقع الاجتماعي نفسه لأن (كل مجتمع في جوهره مجتمع متعدد) (3)، وهو في النهاية وحدة تباينات وتمايزات وحدة فروق وتناقضات. بل ان «الهوية ذاتها ليست وحدة مغلقة ومضادة تماما للآخر ولكن هناك انعكاس مشترك، وعلاقة جدلية بين الهوية والآخر، بين الهوية ومسألة الفرق. فالهوية تتكون من قوى مختلفة، تنطلق من الجذور الطبيعية والتاريخية التي تشكل الوجود الانساني» (4) كما أن الديموقراطية ذاتها مفهوم قائم على مبدأ المغايرة، لأنها هي حق الآخر في الوجود وفي إبداء الرأي، وهي فن الانصات إلى الآخر وإلى الرأي الآخر. لذلك فهي مرتبطة بالتعدد والمغايرة أكثر ما هي مرتبطة بالمجانسة والاختزال.

والديمقراطية امر حيوي بالنسبة لمجتمعات متعددة اثنيا ولسانيا كالمجتمعات العربية، اذ أن وراء مظاهر الوحدة والتجانس اختلافات وفروقا. ويجب ألا تعمينا مظاهر الوحدة : وحدة اللغة والدين والتاريخ والموقع والمصير عن الاختلافات والفروق القائمة وراءها سواء بين الدول او داخل الدولة الواحدة نفسها. فإذا كانت اللغة مثلا هي الرابطة الامتن والاقوى بين الأقطار العربية فإن بجانب العربية الفصحى لهجات اقليمية دارجة بجانب العديد من اللهجات البربرية مثلا وبغض النظر عن مشكل هذه اللهجات لغات كتابية أم مجرد لهجات شفوية فقط فان عدد الناطقين بها لا يستهان به، فهو في المغرب يتراوح بين 40 إلى 60% من عدد السكان وفي الجزائر يتراوح بين 15 و 20% وحوالي 1% في تونس [5]. وهذه اللهجات متعددة، فالسوق اللغوية في المغرب مثلا تضم ثلاث مجموعات من اللهجات : تشلحيت في منطقة سوس الجنوبية وتمزيغت في الأطلس المتوسط وتريفيت في منطقة الشمال. أما في الجزائر فاللهجة الأساسية هي القبائلية وبجانبها الشاوية (في الأوراس) والمزابية (في مزاب) والتوارغ في الصحراء.

وبجانب اللهجات فإن معظم مناطق العالم العربي لا تخلو من دعوات اقليمية لعل ابرزها النزعة الفرعونية في مصر والنزعة الفينيقية في الشام والأشورية في العراق والبربرية في المغرب العربي، كما ان هناك تباينات عقدية، إما في الدين كما في لبنان ومصر وسوريا والأردن أو في المذهب كما في لبنان والعراق.

هذا بالاضافة إلى اللوينات الخاصة بهذه الدولة أو تلك وبعض الفروق الرمزية والسلوكية والحياتية والمعمارية. وكلها معطيات تدخل في عداد الثروة الرمزية لكل قطر. وهي فروق نشأت عبر قرون طويلة واحقاب ممتدة بحيث لا يمكن القضاء عليها بجرة قلم أو بقرار سياسي.

فالتفاوت والتباين البنيوي والتاريخي قائم بين كل دولة وأخرى وقائم داخل الدولة الواحدة نفسها : في المعمار، في الموسيقى، في اللباس، في طقوس المناسبات... الخ..

والتجزئة السياسية ذاتها امر قائم وراسخ الآن لان لعبة التقسيمات قد انتهت في الفترة التي اعاد فيها الاستعمار الغربي تقسيم الخريطة العالمية. ان القطرية واقع قائم، بل انها تتقوى وتترسخ اليوم في ظل الشروط العالمية الراهنة، فهي قائمة على بيروقراطية لها امتيازاتها الخاصة، ولها مؤسساتها ورموزها وممثلوها ولها ثرواتها الخاصة وهي محط اعتراف دولي، وكل تلك تمايزات وامتيازات يعسر التفريط فيها من طرف القائمين عليها. ولعل هذا هو ما يفسر جزئيا هذا الانقباض الوحدوي الذي يعيشه العالم العربي. وهذه القوى لا يمكن ان تتخلى عن مكانتها تلقائيا وبسهولة ضمن مشروع وحدوي، لان المسألة لا يحكمها الاقتناع النظري وحده، وخاصة إذا كان المشروع الوحدوي الجزئي أو الكلي يمكن ان يخلق دينامية اجتماعية وايديولوجية جديدة. وكل تلك عوائق يتعين التفكير فيها وأخذها بعين الاعتبار دعما لكل مشروع وحدوي واقعي وعقلاني.

نعم يبدو ان الحداثة التي تغزو اليوم بعنف كل البلاد غير الأوربية تسهم في تقوية عوامل ومظاهر المجانسة ووحدة البعد (L'unidimentionalité) لكن هذا الميل نحو القولبة وتوحيد مظاهر السلوك لن يقضي بتاتا على مظاهر الاختلاف والتباين في أي مجتمع لان ميل المنظومات الحديثة نحو القولبة يصطدم بالميل التلقائي لدى الافراد والجماعات للتشبث بالخصوصية وبالرغبة في التميز وبمقاومة عوامل الصهر والمجانسة، أي ان هناك جدلية خفية في كل مجتمع معاصر بين آلية القولبة وآلية التمايز فكل مجتمع يضم عدة نسخ عن نفسه (6) بحيث تسعى كل نسخة من هذه النسخ، في اطار انتاج المجتمع الحديث لنفسه، إلى ان تبدع المجتمع على صورتها وتنسجه على

منوالها. فاذا ما توافرت الحرية اللازمة واطلقت الطاقة الابداعية للافراد والمجموعات، فان كل فئة ستسهم بقسطها في ابداع المجتمع وتجديده. لذلك فان اطلاق الحريات ورفع القيود سيمكن الأفراد والفئات من الانخراط في حوار جماعي تنبثق منه الحقيقة ويتحدد المصير، وبذلك يحمي المجتمع نفسه، بواسطة الانفتاح والتعدد واحترام حق المغايرة، من العنف والعنف المضاد. وما الديمقراطية الا إفساح المجال للمشاركة الجماعية في حل مشاكل المجتمع والبت الجماعي في واقعه ومصيره انطلاقا من حق الجميع في الاسهام والتعبير عن الرأي. اما العنف فهو حرمان فئة أو طبقة أو مجموعة اثنية أو ايديولوجية من حق التعبير عن الرأي بلهجتها وتقاليدها الخاصة ورموزها واكراهها على الظهور وعلى التعبير من خلال قوالب تعبيرية أو رمزية مشتركة أو مهيمنة، وبذلك تتحول الهوية إلى اداة كبت واحباط.

ماهي إذن صورة الوحدة الممكنة بعد مراعاة كل هذه العوائق والفروق والخصوصيات ؟

ان الوحدة العربية كما نتصورها في ظل المبدأ المذكور سوف تكون وحدة تدرجية وذات محتوى اجتماعي ملموس وعملا متجها نحو المستقبل:

وحدة تدريجية تبدأ بخطوات عملية ملموسة في ميادين محددة كأن تبدأ بتوحيد ثمن البطاطس والطماطم كما فعلت الدول الأوروبية، او أن تبدأ بالغاء تأشيرة الدخول أو غيرها من الاجراءات الأولية. فالتصور العاطفي للوحدة هو الذي يتصور مجيئها — مرة واحدة أو دفعة واحدة. وكما يقول المثل الصيني فان رحلة الف كلم تبدأ بخطوة واحدة. بل إن هذا التدرج يمكن ان يكون ايضا حسب مجموعات اقليمية كالمجموعة الأسيوية والمجموعة الافريقية والمجموعة المتوسطة استجابة اما لمتطلبات جيوبوليتيكية أو مراعاة لتوافر عناصر أكثر للتقارب.

وهي وحدة ذات مضمون اجتماعي، لان معناها وقيمتها يتوقف على انجازاتها وعلى المحتوى الاجتماعي المرافق لها أو على المصالح الملموسة التي يمكن ان تحققها للشعوب وإلا فانها ستكون مجرد شعار عاطفي. إذ لا معنى لأي شعار آخر مهما كان مغريا وبراقا إذا بقي الشعب في الظل عاطلا وجائعا ومقهورا. ان الخلاصة الاساسية التي يمكن ان نستخرجها من كرنفال الشعارات الذي شهده العالم العربي منذ نصف قرن هو ضرورة قياس الشعار من خلال الواقع وتقييم الخطاب من خلال الممارسة وهو ايضا ضرورة تحقيق الملموس قبل المجرد واليومي من خلال التاريخي.

إذا لم ترتبط الوحدة بمشاريع اجتماعية ملموسة، اذا لم ترتبط الوحدة بالخبز اليومي وبتوزيع متعادل للثروات والسلط والمعارف والمتع، إذا لم ترتبط برفع مستوى عيش المواطن العربي، وبالرفع من قيمته وباحترام كافة حقوقة فإنها ستكون مجرد شعار استهلاكي، يظهر عكس ما يبطن، وبالتالي فهي وحدة مثالية وميتافيزيقية.

كما يتعين أن يواكب المشروع الوحدوي المشروع الديمقراطي الذي يعني اشراك اوسع الجماهير في صنع الاختيارات والقرارات فعلا لا شكلا. ان المسار الديمقراطي في العالم العربي مسار عسير لان من الصعب الخروج من تقاليد السيطرة والاستبداد التقليدي، فقد كانت الدولة هي التي تمنح الرضا للمواطنين وتهبهم حق المواطنة وكافة الامتيازات الأخرى، ولم تكن تنتظر رضاهم لتقيم مشروعيتها. لذلك فإن تحقيق الديمقراطية رهين بجملة شروط موضوعية تتعلق بدرجة التطور الاجتماعي. لان الديمقراطية ليست نصيحة تعطي ولا فكرة يتم الاقتناع بها واحتذاؤها وهي رغم توقفها جزئيا على الارادة السياسية للفئات السائدة، الا أنها في العمق نتيجة تطور بنيات ومصالح وذهنيات. وفقط حين تنضج الفئات الاجتماعية وتتمايز مصالحها وتتفاضل البنيات الاجتماعية، وتعي كل طبقة أو فئة ضرورة تجمعها

مهنيا أو طبقيا أو ايديولوجيا لحماية مصالحها وفرض رؤيتها إذ ذاك فقط تكون قد توفرت الشروط الموضوعية والذاتية لتحقيق مسار ديمقراطي صحيح.

والحق انه كان ثمة دوما ترابط بين الوحدة والديمقراطية فكم جعل شعار التحرير المسألة الديمقراطية مسألة نافلة لان منطق الأولويات في تلك الفترة كان يفرض طرد المستعمر كمشروع رئيسي، كذلك تبدى في فترة من الفترات ان الوحدة والديمقراطية مسألتان متخارجتان فالوحدة مطلب اسمى من الديمقراطية لانها مسألة تتعلق بالكيان والهوية في مواجهة العدو المباشر في حين كان التوجيه السلطوي للفكر يميل إلى تأجيل وطمس مسألة السلطة والتمثيلية والتركيب الاجتماعي والصراع الداخلي بدعوى الخطر الخارجي. ولعله آن الأوان لوضع المسألة الديمقراطية في قلب المشروع الوحدوي اليوم.

ان رسوخ وبقاء أية تجربة وحدوية تقتضي صياغتها في اطار تغيير اجتماعي ملموس يستهدف تحقيق الاشباع والعدالة والديمقراطية والتحديث ضمن منضور يأخذ بعين الاعتبار الهوامش بازاء المراكز والمنسي بجانب الماثل، والفروق بجانب الهويات، انطلاقا من ان الضمانة الايجابية أو السلبية لاي مشروع وحدوي تكمن أساسا في كيفية تصوره وتطبيقه قبل ان تكون كامنة في أي خطر خارجي.

• هوامش •

(1) H. Le febvre : « Le manifeste diferentialiste ». p. 45, collection Idées, Galliamrd 19.

(2) مثال ذلك قول الشاعر :

ما أنا إلا من غزية إن غوت غويت وإن ترشد غزية أرشد

(3) G. Balandier : « Sens et puissance » PUF. 1971, p. 294.

(4) ع. الخطيبي : المغرب كقضية فلسفية، مجلة « أقلام » المغربية. الدار البيضاء أبريل 1978 (ص 5).

(5) Gilbert Grand guillaume : « Arabisation et politique linguistique au Maghreb », Maisonneuve - Larose - Paris 1983, p. 14.

(6) G. Balandier : op. cit, p. 294.

• المراجع •

— H. DJAIT : la personalité et le devenir arabo-islamiques, Paris-seuil 1974.

ـــ محمد جسوس : إشكالية الوحدة القومية واستراتيجية البناء الديمقراطي

ـــ الملحق الثقافي للاتحاد الاشتراكي ـــ أول ابريل 1984 (الدار البيضاء).

ـــ محمد عبد الباقي الهرماسي : القومية والديمقراطية، مجلة المستقبل العربي بيروت، العدد 60 (1984).

ـــ سعد الدين ابراهيم : مصادر الشرعية في انظمة الحكم العربية « المستقبل العربي ». بيروت، العدد 62 (1984)

الاخفاق ومواجهة الذات :
حول أعمال برهان غليون *

لم يكن مفعول الصاعقة الذي ولدته هزيمة 1967 في الوجدان العربي يقل قوة وتأثيرا على الأجيال التي عايشته من مفعول احتلال فلسطين سنة 1948 على الأجيال التي عايشت هذا الحدث بوعي. فقد أيقظت أحداث 67 وما بعدها ــ أو يبدو ذلك ظاهريا على الأقل ــ الكثير من العقول من سباتها وهزت يقيناتها ودفعتها لمراجعة مقدماتها ومسلماتها. وقد جرى بين أفراد النخبة العربية المثقفة نقاش حاد حول الأسباب العميقة للهزيمة. فمنهم من أرجعها إلى أسباب تقنية تتمثل في جهل العرب بمقومات الحضارة التقنية الحديثة، وعدم استيعابهم لمعطيات التكنولوجيا، وعدم انخراطهم في العصر التكنولوجي ؛ ومنهم من أرجعها إلى الاستبداد السياسي واعاقة الجماهير العربية عن الفعل والمساهمة السياسية، وتكميم أفواهها وخنق ابداعات النخب المختلفة لصالح أنظمة سياسية عشائرية في جوهرها وعصرية في طلائها، فغياب الروح القانونية والتنظيمية، وعدم التمييز بين ماهو خصوصي وما هو عمومي، وغياب المؤسسات والممارسات الديمقراطية هي الأسباب المباشرة لانشلال الأنظمة العربية وهشاشتها. ومنهم من أرجع النكسة لاسباب فكرية تتمثل في الطابع القروسطوي

* نشر بمجلة الوحدة العددين 25 و27 (1986).

للفكر العربي بل للوعي العربي وللوجدان العربي. فالعرب لم يدخلوا الحداثة بعد، لم يدخلوا هذا العصر وإنما يعاصرونه زمنيا فقط لأنهم لم يتخطوا بعد المرحلة الغاليلية، ولم يحققوا الثورة الفكرية الجذرية التي ستفصلهم عن عصور الانحطاط ولم ينتقلوا من مرحلة الاعتماد على الدليل النقلي إلى مرحلة الاعتماد على الدليل العقلي والتجريبي، وهكذا فالعرب يعيشون في عالم لا يفهمونه ولا يملكون المفاتيح التي تمكنهم من فك رموزه على جميع المستويات.

ومنهم من يرجع الهزيمة ولواحقها إلى تفريط العرب في قيمهم الروحية وتخليهم عن تعاليم الدين الحنيف، وانخراطهم في الممارسات الدهرية التي تحملها اليهم الحضارة التقنية الحديثة. وبالتالي فان الحل يكمن في العودة إلى الأصول والتمسك بمقومات التراث.

وفي الوقت الذي استمرت فيه الانتلجنسيا العربية في محاولة تشخيص الداء وتلمس الحلول اتجه التفكير الرسمي العربي إلى اسقاط الحلول المتعلقة بضرورة التحولات السياسية والاقتصادية الكبرى وبضرورة التحولات الفكرية مركزا على أن السبيل إلى العصر هو تملك التكنولوجيا، ناسيا أن الطريق إلى تملكها ليس هو شراءها فقط، وان التكنولوجيا بدون تحولات فكرية وتنظيمية واجتماعية انما هي دعم للتبعية وتكريس للعطالة. ولعل اغرائية الحل التكنولوجي تعود إلى عدة عوامل أهمها التوافر العارض لامكان اقتنائها، وتلبيتها لحاجة ملحة للاستجابة لتحد حضاري ضاغط، واستجابتها لظرفية الحاجة إلى تملك القدرة على مواجهة العدو الخارجي، بالاضافة إلى وظيفتها الداخلية في الضبط والمراقبة.

ضمن هذا السياق من التساؤلات الضخمة والحرجة تندرج آراء برهان غليون، الذي ينتمي إلى الجيل الجديد من المثقفين العرب الذين عاينوا وعانوا الاضطهاد والاستبداد وشهدوا العدوان الخارجي

والامبريالي والصهيوني وأكتووا بنار التساؤل وبملق البحث عن حلول لمظاهر الانكسار والاحباط. وقد أصدر غليون سنة 1978 كتابه « بيان من أجل الديمقراطية » الذي يعكس هذا الشعور المأساوي لدى المثقفين العرب بواقع أمتهم. وفيه حدة في التشخيص واحتداد في النقد وراديكالية لا يمكن ان تفهم الا على ضوء « الحداد الذي لف العالم العربي » بعد 1967. فهذا الواقع وحده هو الذي يجيز طرح أسئلة كبيرة وحادة كقول غليون :

« السؤال الكبير الذي يستحق أن يطرح اليوم هو : لماذا يظهر تاريخ العرب منذ محمد علي، على الأقل، إلى اليوم كسلسلة متصلة من الاخفاقات، على جميع الأصعدة، وكعودة دائمة إلى الصفر ؟ (ص 22). وهو ما يمكن أن يبرر أيضا حدة جواب كهذا .

« بهذا تكون الأنظمة قد أنجزت بنجاح المهمة التاريخية التي أوكلت إليها : تحقيق شروط زوال واندثار الأمة ذاتها والحاقها كمخيمات عمل ولجوء بالنظام العالمي السائد... » (ص 23).

يتضمن هذا الكتاب أيضا محاكمة وإدانة للبورجوازية العربية وللنخبة المثقفة العصرية المتطلعة إلى الرفاه والحياة الناعمة ومنتجات الذوق الرفيع ؛ وإدانة كلية للوجود العربي كقوله : .

« ان نظامنا الحديث منذ عصر النهضة إلى اليوم لا يقوم إلا على ثلاثة مبادىء : النهب وحصيلته الافقار، والقهر وحصيلته الاسترقاق والاستعباد السياسي، والترجمة والتقليد وحصيلتهما الجهل وقصور نشاطات الحياة على النشاط الأولي البدائي : البيولوجي. من أين يأتي النصر ؟ » (ص 29).

بهذه الرؤية السودانية للواقع العربي المصحوبة بنغمة هجائية لهذا الواقع في مختلف مكوناته ومستوياته، وبكل أنظمته سواء منها الأنظمة

:التقليدية السلفية أو الليبرالية العصرية أو التحديثية الاشتراكية، يواصل
ـليون سرد آرائه التي يمتزج فيها التحليل بالنقد العنيف. وكأنه يقدم جردا لمظاهر فشل المشروع النهضوي العربي منذ محمد علي إلى الآن.

ويبدو أن غليون يتجه إلى الالحاح على ضرورة ايقاظ الجماهير العربية من سباتها الفكري والسياسي الطويل واشراكها في الاستفادة .ن الخيرات الاقتصادية، وضرورة إسهامها في المشاركة في صنع الحاضر والمستقبل، واخراجها من غياهب النسيان والجهل، ذلك أن التاريخ العربي المعاصر في نظره يكاد يتلخص في تكوين طبقة أو نخبة مغربة تواكب التوسع الاستعماري السياسي والعسكري للغرب مما يقتضي اغفال وتجاهل فئات كبيرة من الشعب.

ان الديمقراطية ــ بالمعنى الواسع ــ التي تم التركيز عليها من مدة غير وجيزة ليست إلا دعوة لاعطاء حق الحياة الاجتماعية للملايين، واخراجهم من كونهم مجرد رعايا ليصبحوا مواطنين بالكامل، يسهمون بالاهتمام وبالمشاركة في المخاض الاجتماعي الذي لن يظل حكرا على ذوي الدماء الزكية، ولن يكون مجرد الهام شخصي أو نفحة خاصة ببعض الفئات، بل سيكون اثباتا لحق الجميع في المساهمة في السلطة والادلاء بالرأي فيما يخص المصير المشترك. ان الديمقراطية بالمعنى الواسع تعني ان حق المواطنة لن يبقى محظورا على غير المحظوظين. والديمقراطية الشعبية المطلوبة « لا يمكن أن تعبر عن نفسها الا في انطلاق مبادرات القاعدة الحرة على الصعيد السياسي في التنظيمات النقابية والسياسية الحرة وفي الصحافة والنشرات والجرائد المحلية وصحف الحائط وفي المجالس المحلية المنتخبة بحرية وفي قضاء خاضع للمجالس الشعبية لا للمخابرات » (ص 156).

أما كتاب « اغتيال العقل » فيمثل تغيرا نوعيا في اسلوب الكتابة والتحليل عند صاحبه، حيث نراه يحاول ان يختط لنفسه طريقا

وسطا منيعا بين دعاة الاصالة ودعاة المعاصرة مبينا ضرورة وحدود كل منهما في نفس الوقت. فالأصالة بدون حداثة تظل شيئا فارغا والحداثة بدون اصالة تظل عمياء. الأولى اصالة اجترارية وانتحائية ومراوحة في المكان، والثانية تبعية مادية واستلاب روحي وثقافي، وشقاق اجتماعي وتكوين مجتمع مرتبط بالخارج ومعاد للمجتمع المحلي، فهي تمثل اغترابا تاريخيا حقيقيا وتراجعا وتحللا للذات العربية. فالاخفاق في تملك الحضارة وفي المشاركة الفعلية في مسارها هو الدافع إلى رفض ثقافتها وانكار قيمتها، بل ان الاخفاق المتكرر والمستمر في استيعاب الحضارة هو الحافز الأساسي لاستمرار الحديث عن الهوية والمعاصرة بينهما. إذ ليس للهوية من حل سوى النجاح في التوصل إلى نوع من المشاركة الايجابية في الحضارة لان ذاك هو مصدر الشعور بالذاتية التاريخية الفاعلة.

وإذا كانت الثقافة العربية تعيش محنة عسيرة فانها محنة الذات العربية نفسها، من حيث هي ممزقة بين تمسكها بذاتها وانشدادها إلى نرجسيتها، وبين اعترافها بالآخر أو رفضها له. محنة تتراوح بين قبول الذات ورفضها، بين قبول الآخر ورفضه، بين ضرورة السلفية وحتمية التبعية. انه وضع شقي فعلا ومأسوي بين خيارين.

لذلك ينصب كل جهد الكاتب في اتجاه البحث عن طريق رابع بين ما يسميه الحداثة المضيعة والمضيعة وبين السلفية المفقرة، والتوفيقية السحرية. طريق نقدي جذري ومزدوج تتبين فيه محاسن كل مسعى ومثالبه، خارج التعصب وخارج واحدية الموقف. وهذا الطريق الرابع هو الابداع واكتشاف الذات دون ذوبان في الغرب أو تقليد له ودون تقوقع في الماضي ودون توفيقية ساذجة. وهذا الطريق هو الاستجابة الوحيدة الممكنة لقانون التاريخ : أما المساهمة الايجابية في الصراع الحضاري واما الانسحاب من التاريخ والخروج من حلبة الحضارة إما بالذوبان أو التقوقع.

ليس امام العرب الا الانخراط في نهضة تكون بمثابة مشروع لتحقيق الذات العربية بما هي هوية حضارية، نهضة تعني الابداع. والابداع هو مجال تحقق الذات العربية ومشروعها.

والتمسك بالهوية والاندفاع وراء الحضارة حركتان أصيلتان متكاملتان فالسعي وراء الحضارة يصون الجماعة من التحول إلى ركام تاريخي، وتأكيد الهوية يصون الجماعة من الانحلال والاندماج في الآخر ومن الاندثار كجماعة مستقلة ومتميزة.

لقد اعتملت في الوطن العربي في نهاية القرن الماضي وخاصة في مصر مخاضات نهضة أو وعي نهضوي لكن الاحتلال الاوروبي داس هذه البذور النهضوية فقضى بذلك على آمال النهضة العربية وفرض على العرب نظام التجزئة الاقليمية والحماية والوصاية الاجنبية، وفي اواسط القرن الحالي تبلورت من جديد عوامل المقاومة العربية شيئا فشيئا وتجسمت في قيام انظمة قومية واشتراكية، وعاش العرب عقدين من الزمن آمال التحرر وحلم يقظة بالوحدة وتحقيق النهضة الاقتصادية والتقنية والثقافية، وامكانية الخروج من اطار التبعية والاستعباد. إلا أن احتلال فلسطين والهجوم الثلاثي على مصر والانفصال وحرب اليمن وهزيمة 1967 كانت المعالم البارزة لبداية تراجع هذا المد التحرري الذي هبت ريحه على العالم العربي وما تزال تستفحل إلى الآن.

بل ان تشخيص هذه الأزمة وتحليلها نفسه عرف نوعا من التراجع. فهناك من يرجعها إلى « ماهية عربية » تتسم باللاعقلانية والسلبية والشقاق والدونية، وهناك من يتصور انها مجرد ازمة سطحية أو جزئية أو مؤقتة مرتبطة بالتكتيك السياسي أو بهذا القائد أو ذاك. التشخيص الماهوي يدير ظهره للتاريخ وللحركية الاجتماعية وللصراعات الدولية ويجعل التاريخ رهين الفكرة التي تكونها امة عن

نفسها مما يجعله ينتهي إلى القصور واليأس. والتشخيص التكتيكي يقود إلى التغطية على أبعاد الأزمة ويغرق في التفاؤل الكاذب... وهذا ما يطلب اعادة فحص المسلمات والمنطلقات والتحليلات والغوص إلى عمق المشكلة بالابتعاد عن الاشكاليات السطحية مثل : هل الفكرة القومية افضل أم الفكرة الاسلامية ام الماركسية بل الذهاب إلا ما وراء ذلك أي إلى الصراع الأساسي بين المدنية الغربية والمدنية العربية، وضرورة اعادة دراسة مفاهيمنا العقلية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية على ضوء الأوضاع الجديدة وضرورة مراجعة الايديولوجيات والحلول مراجعة نقدية وجذرية.

وقد ميز غليون بين ثلاث مسائل رئيسية تشكل اساس التفكير في مسألة النهضة العربية وهي المسألة الثقافية والمسألة السياسية والمسألة الاجتماعية. وكتاب « اغتيال العقل » مخصص لدراسة المسألة الأولى.

ولا يعني طرح المسألة الثقافية، من حيث هي ميدان رئيسي للنهضة العربية، ان النهضة الثقافية هي بالضرورة اساس النهضة الحضارية والمادية. فقد برزت المسألة الثقافية مع بروز مسألة الهوية واكتسبت بعدا جديدا. واحتدم الصراع بين الحداثة والتقليد، بين انصار المعاصرة وانصار الأصالة. واحتدم النقاش حول الثقافة العربية بين من يعتبرها ثقافة متجاوزة، وبين من يعتبرها ثقافة تضم قيم التقدم والتغيير ويطالب باحيائها ودعم مكانتها. وشيئا فشيئا اتجهت تيارات الأصالة إلى توحيد نفسها بالدين كما اتجهت المعاصرة إلى مطابقة نفسها بالعلم. أي تم اختزال التراث إلى جانبه الديني والحداثة إلى جانبها التقني. وتم اختزال المواقف إلى رفض للغرب وتأكيد للذات أو رفض للذات وتأكيد للحضارة والاندماج فيها.

وقد ظل العرب يتأرجحون بين تجريح الذات وتعظيمها، بين انكار الآخر وتقديسه، بين رفضه وتمثله وكان رفض الذات شرطا

لقبول الحضارة، وانكار الحضارة شرطا لتأكيد الذات. فالغرب احيانا هو المسيطر المهيمن المتجبر والمدمر لكنه ايضا هو مصدر العلم والتقنية والتقدم والحرية والحضارة ومركز التسلية والمتعة وموطن التقدم والمثل الانسانية والقيم والفنية والجمالية.

وقد ظل الصراع في الغالب بين الفصائل المختلفة صراعا ايديولوجيا سجاليا اتسم اساساً (1) بالخلط بين الموضوعات والمستويات (2) بالنصوصية وبالابتعاد عن الواقع (3) بالرؤية التجزيئية (4) بالتهرب من المسؤولية بالقائها على الآخر (الامبريالية ـ الغرب) أو على الذات (الجهل أو عدم الوعي أو التخلف). كل ذلك مقابل منهج النقد الموضوعي والاسلوب العقلي في الحوار الذي يتطلب الانتقال من التعمية إلى التمييز ومن الجدال التعصبي إلى المناظرة العلمية، ومن اختلاط الغايات إلى وضوح المقاصد ومن متابعة الأهواء إلى مغالبتها، ومن استقالة العقل أو اغتياله إلى شحذه واستخدامه.

· ان النفاذ إلى ما وراء الصراع وما يولد التيارات ويخلف مظاهر التعصب يقتضي التخلي عن السجال الايديولوجي واعمال العقلي التحليلي.

ان صعود الغرب إلى مركز الحضارة وتهميشه لكل الحضارات والثقافات الاخرى احدث نوعين من القطيعة في تاريخ هذه الشعوب : قطيعة مع الماضي اي مع الثقافة المحلية وقيمها، ومنه نشأت مشكلة الهوية والذاتية، وقطيعة ثانية مع الحاضر، أي مع الحضارة. وتتجسد القطيعة الأولى في محو الشخصية المحلية وزرع البلبلة والتناقض في رؤية الجماعة لذاتها ولاستمرار وجودها. وتتجسد الثانية في تهميش الجماعة بالنسبة للعصر وتحويلها إلى مناطق ثانوية عديمة القدرة. وتلتقي الحركتان في نزع هذه الجماعات من التاريخ.

وهذا الصراع بين ضرورتين وحتميتين هو القانون الأساسي الذي يحكم هذه القطيعة بين التراث والحضارة، ومضمونه أنه كلما زادت قوة الحداثة وآثارها زادت قوة الدفع المعاكسة نحو التأصيل. وذلك بقدر ما ان المشاركة في الحضارة تبقى استهلاكية وتعني تفكيك الثقافة المحلية وان العودة إلى الأصول تعني الابتعاد عن الابداع الحضاري. لذلك تزداد مطالب الهوية اكثر مع تقديم التحديث وقصور الثقافة المحلية عن توجيه سلوك الناس وتأطيره في هذا المحيط الجديد.

يمارس غليون نقدا مزدوجا لكل من السلفية المفقرة والتحديثية المدمرة. فالحداثة العربية تؤول إلى نزعة وضعية مفقرة تختزل وتقلص التجربة الأساسية إلى ابعادها الصورية المنطقية والمعرفية وتلغي الابعاد الروحية والدينية والاخلاقية والجمالية. كما تؤول إلى ازمة اخلاقية تتجسم في عجز التحديث عن تقديم امكانية نشوء اخلاق عقلية في الوقت الذي يتم فيه اهمال السند الديني للأخلاق، وأخيرا تؤول في الميدان الأدبي والفني إلى اتخاذ الابداع الغربي نموذجا وبداية ونهاية ومثالا مع ما يصاحب ذلك من ادلجة للابداع والنقد. وبذلك تصبح الحداثة نفيا للثقافة المحلية اي قناة للسيطرة الثقافية الخارجية، سيطرة تستفيد منها فئات اجتماعية تحولت إلى فئات مسيطرة. هكذا تنشأ الحداثوية أو ايديولوجية الحداثة كتعبير عن افتقار الحداثة وبؤسها واخفاقها في تحقيق المدنية. وبالتدريج يتحول الدين من ايديولوجية للطبقات العليا إلى ايديولوجية المقاومة الشعبية ضد كافة المظالم واشكال التفاوت والاستغلال والارتباط بالأجنبي بينما تصبح الحاثوية ايديولوجية النخبة العصرية والطبقات الثرية.

ولعل الاخفاق المستمر في استيعاب اسس الحضارة هو مصدر تجدد الحديث باستمرار عن الهوية والمعاصرة معا. لان هذا الاخفاق يزيد من التفكك والانحلال ويعمق الاستلاب ويدفع إلى تفاقم مشكل الهوية والعودة إلى الأصول. والحل الوحيد لمشكل الهوية والمعاصرة معا

هو النجاح في التوصل إلى المشاركة الايجابية في الحضارة، وهذا هو مصدر الشعور بالذاتية الفاعلة وبالتاريخية، والشعار الذي يرفعه الكاتب ويكرره هو : نأخذ من الحضارة ولا نؤخذ بها، نحيي التراث ولا نحيا به. إذ لا تعارض بين الاصرار على التمسك بالهوية والاندفاع وراء الحضارة ولانهما حركتان متكاملتان. واستمرار تعارضهما ليس إلا مظهرا من مظاهر عجز كل منهما لوحدها على تحقيق الذاتية. مبدأ الحضارة يصون الأمة من التحول إلى ركام تاريخي ومبدأ الهوية يصونها من الانحلال والاندماج وبالتالي الاندثار. لذلك لا يتعين لا رفض الحداثة عامة بل ولا رفض التقليد عامة من الضروري الابقاء على التوتر المبدع والجدل التاريخي والتناقض الحي بين القطبين مع نقد للاصولية المفقرة والتحديثية المدمرة. ولم يتم ذلك الا بمعاناة التناقض كتوتر تراجيدي خلاق وبمدع وحافز على التقدم مع نبذ روح التشاؤم والعقلية الانهزامية ومع الايمان بالعقل والانسان. وذلك يتطلب اعمال العقل واسلوب الحوار لا الحرب والايديولوجية والتصفيات الجسدية والدسائس والاتهامات المغرضة.

تتميز محاولة غليون هاته بانها تحاول ان تتخطى المعالجات الفكرية الفوقية وتسعى إلى ملامسة الآلية التاريخية والاجتماعية، ولو اننا احيانا نشعر وكأننا امام منهج فينومينولوجي يصف المعاش الشعوري في الوعي العربي السلفي والحداثوي. فالكاتب يجتهد في محاولة تشريح الآليات والسيرورات التي تتحكم في الثقافة العربية وتجعلها متوترة بل ممزقة بين قطبين متعارضين. إلا انه في الوقت الذي يكاد فيه يفلح فيه ابراز هذه الآليات والحتميات نراه ينساق من جديد وراء الحديث عن الاختيارات والارادات ودعوات النخبة المثقفة وكأن المسألة هي فقط مسألة اختيارات فكرية ومواقف سياسية. بل ان الثقافة نفسها تقدم احيانا كاختيارات فردية وحلول اكثر مما تبرز باعتبارها تعبيرا عن بناء اجتماعي وعن وظائف اجتماعية وتعكس دينامية

اجتماعية. ولعل المخرج من الهذه الأطروحة أو هذا الجدل الحاد لم يكن واضحا بما يكفي. فاحيانا يبدو اننا امام حتمية تاريخية صارمة لا سبيل إلى الفكاك منها واحيانا يبدو أننا امام اختزال يجعل المسألة مسألة اقتناعات واختيارات فكرية وثقافية يتم فيها اختزال الصراع الحضاري إلى مجرد صراع ثقافي يتماثل فيه إلى الفهم ان التاريخ يصنعه المثقفون وتحكمه القناعات الايديولوجية ويتوقف مساره فقط على اراء القيادات والنخب. واذا كان التركيز على الحتميات والآليات يمكن ان يسقط في مادية فجة فان التركيز على القناعات والاختيارات يسقط لا محالة في مثالية فاقعة.

المسألة الثانية التي اود الاشارة إليها في اطار التساؤل النقدي حول بعض القضايا الهامة الواردة في هذا الكتاب الغني تدور حول تصور الكاتب للحداثة. فهو يتحدث عن مفهوم الحداثة من حيث هو انحطاط لمفهوم التقدم ولمفهوم النهضة ويرجع انتشار مفهوم الحداثة إلى ظاهرة ازدهار الطبقات الوسطى ذات الاصول البدوية والتي مكنها الريع النفطي من استيراد الحداثة (ص 207)، مطابقا بذلك بين الحداثة والاستهلاك واستعمال التقنية. وهو بذلك يلغي البعد الفكري للحداثة، مقتصرا في تصوره على الحداثة المادية ملغيا من حسابه الحداثة الفكرية أو العقلية. والحداثة في العمق انتقال من بنية فكرية إلى أخرى، أنها خروج من المغلق إلى المنفتح ومن المتناهي إلى اللامتناهي. وفيما يخص الحداثة الفكرية ايضا يذكر غليون ان الآراء السلفية والاصلاحية اليوم متأخرة عن رواد السلفية في الماضي من امثال محمد عبده وغيره لان هؤلاء لم يروا تناقضا بين المدنية والاسلام بينما يناهض السلفيون الجدد الحداثة في مختلف مظاهرها. لكنه لم يأخذ بعين الاعتبار ان هؤلاء قبلوا الحداثة لانها لم تكن قد لامست مجتمعاتنا الا من حيث هي حداثة مادية اي بتجهيزاتها وادواتها. اما عندما نفذت الحداثة بعمق في مجتمعاتنا وتبين ان وراء الحداثة المادية حداثة

فكرية وعقلية فقد رأت السلفية الجديدة في الحداثة تهديدا للهوية لا تكميلا ومسخا لا تطويرا واستلابا لا تحريرا.

ولعل الكاتب كان قاسيا قسوة مريرة على الحداثة العربية التي هي بالنسبة له مؤشر لنشوء اقلية مسيطرة على الأغلبية واداة لاستبعاد الجماهير من الساحة التاريخية وأنها ذات نفحة علموية وتقنوية مفقرة ولا انسانية، ولا ولا اخلاقيه وبلا أفق جمالي. مما يجعلها تتحول إلى اداة أو قناة للسيطرة الثقافية الخارجية (ص 283). فهو لم يذكر الا مساوىء الحداثة وهناتها ولم يستبن جوانبها الايجابية. ولعل كل هذه المراوحات في تاريخ العرب الحديث تعكس تعثرا في مسار الحداثة وتلكؤا في دخول العصر العالمي والاندماج فيه بفعل عوامل شتى، فهي تعكس عسر الدخول، في مخاض الحداثة العاتي.

وفيما يخص ردود الفعل يتحدث المؤلف عن تفوق الحضارة العالمية وتشكيكها للثقافات التقليدية في ذاتها وللشعوب المغلوبة في كيانها ويجرها للاقتداء بها ويحاول التمييز بين مواقف القبول والرفض سواء في تجاه الذات أو تجاه الآخر. إلا ان ردود الفعل السلبية المتمثلة في الشعور الحاد بالدونية وفي رفض الذات واحتقارها وتعذيبها، وردود الفعل الافتخارية المتمثلة في الشعور بالتفوق والاسبقية الحضارية والروحية ومدح الذات هي ردود فعل مزدوجة ومختلطة : رفض وقبول، شك وثقة، شعور بالدونية وشعور بالتفوق، انهما موقفان متداخلان ومتصالبان اكثر مما هما موقفان متمايزان، موقفان يلف احدهما الآخر ويحتويه حسب السياقات والمعسكرات. فردود الفعل غالبا ما تكون مركبة ومتلونة.

اما الموقف العام للكاتب فيريده ان يتخطى الموقف التوفيقي الساذج. فالحلول بالنسبة له ليست لا في الغاء الذات ولا في الغاء الحضارة ولا حتى في التوفيق بينهما. بل ان علينا أن نستخلص الحلول

باعمال العقل، وبالحوار العقلي لا بالتشنج الايديولوجي. ويجب من ثمة القبول بهذا التوتر التراجيدي الخلاق والمبدع والحافز على التقدم : فاستيعاب الحضارة شرط لتعميق الهوية وتأكيد الهوية مقدمة وشرط لاستيعاب الحضارة. ان موقفه النهائي ليس لا مع الحداثة ولا مع التقليد بل مع التوتر المبدع والجدل التاريخي مع نقد لاذع للتحديث المدمر وللتقليد المفقر. انه يريد ان يختط لنفسه طريقا رابعا لانه لا يوافق على التوفيقية. وهذا هو بيت القصيد فرغم كل الحيثيات والاجتهادات والادعاءات المنهجية فانه لا يمكن ان يفلت من احدى اطراف الثالوث المعروف.

هذا الموقف هو في النهاية توفيقية مجددة، توفيقية نقدية مزدوجة، ودعوة إلى مواجهة المصير الذي يدفع العرب إلى الخروج من ليل شتائهم الطويل.

الجذور النفسية والاجتماعية للعنف

يعرف العنف عادة بانه الحاق الأذى والضرر بكائن أو بمجموعة بشرية بحيث يكون هذا الضرر اما ماديا أو جسميا أو نفسيا ومعنويا، بوسائل مختلفة تسبب للمتلقي أو للمتلقين الاما وخسائر متفاوتة.

فقد يكون هذا الضرر اما نزعا لممتلكات مادية أو تعذيبا جسميا أو إهانة نفسية أو نزعا للممتلكات معنوية أو رمزية وغيرها من اشكال الضرر التي تنبسط على سلم عريض من الدرجات. وكل نوع من هذه الأنواع يتضمن درجات لا حصر لها فالتعذيب الجسمي يمكن ان يبتدىء بالتهديد والمساومة مارا بالتجويع والجرح والضرب والكسر والقتل، وكذا الاسكات والافحام والتكذيب والسب واللعن..الخ كما أن العنف قد ينصب على فرد معين بالرجم أو الشنق أو السحل أو اشكال التعذيب الأخرى مخافة ارتكابها أو لخروجه على معايير وقيم الجماعة أو مساسه بتابواتها، أو فقط لانه كان مناسبة تطهرية للجماعة، أي كبش فدائها، الذي يتم فيه استخراج المسؤولية الذاتية والشعور بالذنب واسقاطه على الضحية. كما يمكن ان ينصب العنف على جماعة أو جماعات بشرية كما حدث للهنود الحمر في امريكا من طرف الحضارة البيضاء أو كما يحدث اليوم للسكان الأصليين السود في جنوب افريقيا أو كما يحدث لسكان الأراضي العربية المحتلة من طرف الكيان الصهيوني.

ولعل الجديد كل الجدة، في القرن العشرين، وفي اوج الحضارة والتقدم هو استفحال اشكال العنف الجماعي والابادة الجماعية، بحيث ان الأسلحة الدقيقة الفتاكة التي يتبارى في اكتشافها وجعلها اكثر مفعولية،اصبح مفعولها يقاس بالملايين وترصد للتسلح بها مئات الملايين من الدولارات سنويا بحيث ان معدل كل فرد من سكان الأرض أو نصيبه هو تقريبا اربعة اطنان من المتفجرات. وما الحروب العالمية التي اخذت تصرف إلى حروب عالمية صغرى في هذه الرقعة أو تلك من العالم الا شاهد على تدويل العنف وتسويقه على اوسع نطاق.. فقد حلت الحروب الاقليمية محل الحروب العالمية، وأصبح العنف والقرصنة تمارس لا فقط من طرف افراد بل من طرف دول ترفع شعار الحرية وغيرها من الشعارات البراقة. لقد اصبح العنف كذلك عنف دولة. ولعل اجتهادنا يجب ان ينصب على التمييز بين اشكال العنف المشروع في مواجهة احتلال اجنبي أو عدوان اجنبي والعنف الارهابي غير المشروع والعدواني. الا أن هناك نوعا من العنف يعسر علينا ايجاد تبرير أو ادانة له، وهو عنف الطبيعة في حرها وبردها، عواصفها وفيضاناتها، زلازلها وبراكينها، وان كان بإمكاننا ان نتبين ان عنف الطبيعة يكاد يكون اهون من عنف البشر، وبحيث يبدو احيانا ان الطبيعة اراف وارحم ببني البشر من بني جلدته.

امام استفحال واستشراء كافة اشكال وضروب العنف والعدوان يجد المرء نفسه مدفوعا إلى التساؤل عن الأسباب البعيدة لهذا الطوفان الذي يعم الكرة كلها أو يكاد بأشكال ومستويات مختلفة. هل العنف دافع طبيعي لدى الأفراد والجماعات، أم دافع مكتسب هل هو دافع سيكولوجي مباطن لنفسية كل فرد أم انه لا يظهر إلا ضمن سياقات اجتماعية معينة أي ضمن شروط وظروف تسمح بظهوره ؟.. وهل هو دافع سيكولوجي أم ذو اصول بيولوجية ؟

ولعل بالامكان حصر التفسيرات المختلفة لظاهرة العنف في مستواها ومظهرها العام، في اربع نظريات واتجاهات. تفسيرات ميتافيزيقية وتفسيرات سيكولوجية. وتفسيرات سوسيولوجية وتفسيرات بيولوجية ؛ وان كان من قبيل المستحيل قصر التفسير في مستوى واحد من العوامل. إذ ان كل حدث تتشابك فيه وتتناضد طبقاته نفسية واجتماعية وبيولوجية في تداخل رفيع، لا يمكن أن يحسم فيه إلا التحليل الملموس لوضعية عينية.

يرى انصار النظرية الجدلية ان النفي والصراع مكون اساسي من مكونات الواقع وانه هو الذي يدفع به حتما نحو تجاوز ذاته إلى كيان اخر جديد نوعيا. ان الصراع والعنف هو محرك الطبيعة والتاريخ والمجتمع والفرد. فكل شيء في حالة صيرورة وتغير. وقد عبر عن ذلك قديما الفيلسوف الاغريقي الشهير هيراقليط بقوله : « الحرب هي ام كل الأشياء وملكة كل الأشياء ».

أما هيجل وهو احد رواد الفكر الجدلي، فهو هيجلان : هيجل الذي يصور لنا التاريخ البشري وكأنه مسار عقلي دقيق، حكيم وصارم لانه إنما يحقق اهدافا عليا، وهذا التاريخ عبارة عن حركة عقلانية صارمة وباردة. لكن هناك هيجلا آخر، ربما هو هيجل الذي كشفه كوجيف (Kojève) من خلال « ظاهريات الفكر » : وهو مفكر يناهض سكونية ولا تاريخية العقل الكنطي، بتقديم مفهوم تاريخي عن العقل. بل ان تأويل كوجيف لهيجل لا يركز على المظهر العقلي البارد والسلمي للفكر الهيجلي، بل يبرز لحظات المفارقة.. والتعسف والتوتر والصراع أواللحظات الدموية مقدما نوعا من « التصور الارهابي للتاريخ » أساسه ان العنف، لا العقل، هو دينامو التاريخ. فهذه الصراعات الدموية هي التي تدفع بالأشياء نحو نهاياتها القصوى ونتائجها البعيدة المدى (يروى عن كوجيف هذا عدم اكتراثه باحداث 1968 في فرنسا حيث صرح بأنه لم تسل دماء إذن لم يحدث شيء ذو بال).

من هذا المنظور الجدلي الصراعي يمكن اعتبار ان العلاقة الاساسية بين الذوات هي علاقات صراع على المستوى الوجودي وهذا هو التصور الذي طورته الوجودية السارترية. فالذات في جوهرها رغبة، وهذه الرغبة تصطدم دوما برغبة الآخر، بل ان الرغبة في الشيء تصبح رغبة في رغبة الآخر، رغبة في انتزاع اعتراف الآخر. فالصراع بين الذوات على المستوى الوجودي، صراع قاتل من اجل اثبات الذاتية وانتزاع اعتراف الآخر بها، وهي الدراما التي يجسدها صراع النظرات عند سارتر، فكل ذات تحاول نفي الذات الأخرى وتحويلها إلى موضوع عندما تصوب نحوها نظرتها.

ومن الأكيد ان للتفسير الجدلي بعض الوجاهة بل انه مغر أحيانا لكن من الانتقادات الموجهة إليه انه مجرد فرضية ميتافيزيقية غير ملموسة الاسس بالاضافة إلى أنه يتضمن قدرا من الأحيائية (Animisme) التي تفترض ان الحياة، وبالتالي الصراع والتوتر، يدب في كل شيء.

وإذا كان الجدليون يجعلون الصراع في صلب الأشياء كالدودة في الفاكهة فإن هناك نظريات أخرى ترجع العنف والعدوانية إلى الطبيعة الانسانية نفسها. فالانسان في نظرها كائن عدواني وميال إلى العنف وسادي تجاه نفسه وتجاه الغير. ويعتبر التحليل النفسي من اهم النظريات التي نظرت للعنف السيكولوجي بإيجاد اساس راسخ له في قلب الآلية النفسية.

وقد صاغ سيجموند فرويد في كتابه « قلق في الحضارة » المنشور سنة 1929 مجموعة من الأفكار التشاؤمية حول واقع الانسان ومصيره. يرى فرويد ان الانسان ليس هو ذلك الكائن الطيب السموح الضمآن للحب والذي يدعي انه لا يهاجم إلا دفاعا عن نفسه. فهذه الصورة الجميلة عن الانسان لا توجد إلا في الكتب

والأشعار والمثل والأحلام. أما في الواقع فالانسان كائن يختزن قدرا كبيرا من العدوان والعنف في كوامنه الغريزية. فكل انسان ميال بطبعه إلى استغلال قريبه وإلى استعماله وتسخيره لتلبية حاجة من حاجاته العضوية أو النفسية. فالانسان لا يجد إشباعا « لحاجته العدوانية » إلا في كائن اخر يستعمله أو يستغله أو يضطهده.

ورغم الكوابح الاخلاقية والمثل والقيم الدينية التي تستهدف كف العدوانية والعنف فإن تاريخ البشرية تاريخ دموي ملىء بالفظائع والغزوات والحروب ابتداء من المغول إلى الحرب العالمية الأولى.

ولعله ليس هناك شيء مضاد للطبيعة البشرية مثلما هو الحب والمحبة، فكل الجهود التي بذلتها الحضارة باسم الحب لم تجد في نزع فتيل العدوانية والعنف البشرين.

ثم يعيب فرويد على الشيوعيين نظرتهم إلى الانسان باعتباره كائنا طيبا وخيرا تجاه الآخرين، وإنما افسده النظام الاجتماعي المبني على الملكية الخاصة.

لقد كان الانسان في نظرهم كائنا طيبا وخيرا لكن ظهور الملكية الخاصة للاشياء اقحم عنصر صراع في هذه المجتمعات الهادئة لان المالك يستجمع القوة التي تجعله يحافظ على ما يملك ويتجه إلى معاملة قريبه معاملة رديئة باستخدامه أو استغلاله مما يولد رد فعل عنيف لدى من لا يملك شيئا، وذاك سر العنف الاجتماعي في نظرهم. إلا أن فرويد يرى أن السبب البعيد والعميق للعنف ليس من طبيعة اجتماعية أو اقتصادية، بل انه كامن في قلب البنية النفسية ذاتها، إنه من نظام الطبيعة لا من النظام الاجتماعي. فالعدوانية ليست ناتجة عن الملكية الخاصة بل هي موجودة قبلا في مجتمعات لم تعرف بعد مدلول الملكية الخاصة. لان الصراع لا يعود فقط إلى الممتلكات المادية، بل إلى عوامل أخرى، فحتى لو ألغي حق الفرد في تملك الخيرات المادية فسيظل الامتياز الجنسي سببا للتحاسد والتباغض.

لا يتردد فرويد لحظة واحدة إذن في الالحاح على ان العنف والعدوان هو من مميزات الطبيعة البشرية، وهذا امر حتمي لأن له اسسا عميقة في النفس البشرية، وهذا الأساس السيكولوجي هو دافع الموت الذي افترض فرويد وجوده ابتداءا من سنة 1920 في كتابه «ما بعد مبدأ اللذة »، فهو مبدأ يتفاعل مع مبدأ الحياة (إيروس) الذي يعمل على الخلق والتوحيد بينما يسعى الأول إلى التكرار، والنكوص والفصل.

ان الهدف الذي يسعى اليه الكائن من وراء الأشباع هو الميل إلى تكرار حالات سالفة حتى ولو كانت مؤلمة ومضنية وكأن الهدف الأقصى للحياة هو الموت. ولهذا الدافع تجليات عديدة منها الميل إلى تعذيب الذات أو ما يسمى بالمازوخية، أو الميل إلى تعذيب الآخر أو السادية.

اليس « الانسان إذن ذئبا للانسان » بالنسبة لفرويد ؟

إلا ان الكثير من الباحثين حاولوا تلمس الآثار الاجتماعية للعنف السيكولوجي كما حاولوا تحليل الظروف الاجتماعية والتاريخية التي املت على فرويد الاقرار — بهذه القوة والحسم — بوجود دوافع عدوان جبلية لدى الفرد. اليست مظاهر السادية والتخريب من تقطيع أوراق، وعض على الأصبع، أو ضغط على يد الاخر عند اداء التحية. أو المضغ العنيف للطعام، أو غيرها من مظاهر العنف اليومي التلقائي. اليست هذه ردود فعل لعدم اشباع عضوي أو نفسي أو ردود فعل ضد إساءة أو ظلم اكثر مما هي تعبير عن دوافع نفسية مستقلة. اليست مجرد ردود افعال اكثر مما هي افعال ؟ وبالفعل فإن بعض الباحثين المعاصرين ومنهم الباحثان الفرنسيان دولوز وغاتاري يرفضان القول بان دافع الموت دافع تلقائي طبيعي بل يعتبرانه نتيجة للمجتمع الرأسمالي المولد للفصام ولانفصال الناس عن بعضهم وعن العالم المحيط. كما أنه

ربما كان لأهوال الحرب العالمية الأولى نصيب في اقناع فرويد بوجاهة وصواب رأيه حول هذه المسألة.

وبعكس فرويد ونغمته التشاؤمية وهجائه لدوافع العنف نجد العالم البيولوجي المعاصر كونرادلورنز يتحدث بايجابية عن النزعة العدوانية ويعتبرها وظيفة ايجابية وهادفة، وخاصة بالنسبة للكائنات المنتمية لنفس النوع، وذلك ضمن المنظور الداروويني حول الصراع من اجل البقاء وفقا لمبدأ الانتخاب الطبيعي.

في سنة 1963 نشر لورنز كتابه « العدوانية »، وفيه يبرز ان السلوك العنيف والعدواني يلعب دورا تكييفيا بالنسبة للكائن أو للفرد. فالصراع بين الكائنات المندرجة تحت نفس النوع كثيرا ما لا يؤدي إلى ابادة الخصم، بل ان الصراع كثيرا ما يكون مناسبة لقياس قدرات الحيوان وطاقاته الصراعية.

ويرى لورنز أن هذه العدوانية موجودة لدى الانسان ايضا كما توجد لديه اشكال وطرائق لكفها وابعادها. ولهذه العدوانية وظيفة حيوية ايجابية لان الكائن الحي يجد نفسه تحت تأثيرها مدفوعا إلى تطوير عضويته وقدراته واستعداداته لمواجهة الأخطار التي تتهدده بحيث يستجيب لها ويرد عليها بالسرعة والحذق المطلوبين والا فصلوات الله عليه. بل ان للعدوانية الخارجية بين الأنواع المختلفة وظيفة ايجابية حتى بالنسبة للمعتدي إذ تدفعه إلى تطوير قدراته الهجومية وشحذ براعاته العدوانية، في إطار الصراع من أجل السيطرة على المكان أو على الخيرات (الفريسة) أو على الاناث.

وقد عاب الكثيرون على لورنز، ومن اشهرهم اريك فروم، كونه برر العنف والعدوان عندما جعل له اساسا منغرسا في الطبيعة العضوية نفسها واعتبره دافعا لا يقهر ولا يروض. إلا أن رد لورنز هو انه يميز بين المستوى الوصفي، وهو مستوى لا مجال فيه لاحكام

القيمة، والمستوى التقييمي والأخلاقي، وهو مستوى يتفق الجميع على ضرورة دعمه وتقويته كبحا لهذه الأغوال التي تم اكتشافها في المستوى الأول.

ولعل ما يميز تحليلات لورنز عن تحليلات فرويد هو ان هذا الأخير يرجع هذه العدوانية المميزة لبني البشر إلى البنية النفسية وإلى طبيعة العضوية نفسها ناظرا إليها باعتبارها نشازا وشرا لا طائل منه ولا محيد عنه ولا معنى له، في حين ان لورنز يرجعها، بنغمة داروينية، إلى اسسها البيولوجية ويبرز ايجابيتها في الحفاظ على النوع ضمن الصراع من اجل البقاء، فهي في نظره ليست نشازا بقدر ما هي دافع يؤدي وظيفته حيوية محددة.

أما التفسيرات الاجتماعية للعنف فنجد مثالا لها عند الماركسيين الذين يرجعون العنف إلى التقسيم الاجتماعي وإلى الملكية الخاصة. ففي المجتمعات التي لم تعرف الملكية الخاصة، وهي مجتمعات المشاعية البدائية، لا نجد اثرا لانقسام طبقي ولا نجد اثرا لسلطة الدولة. وبعد ظهور الملكية الخاصة انقسمت المجتمعات إلى طبقات متفاوتة في ملكيتها وسلطتها واصبح القانون التاريخي الأساسي هو قانون الصراع بين الطبقات. ان علاقات الانتاج هي كيفية توزع الخيرات على الناس والطبقات هي كيفية توزع الناس على الخيرات والأشياء. لذلك يرى انجلس ان العنف هو مولدة التاريخ وهو الذي يخرج مجتمعا جديدا من احشاء مجتمع قديم. بل ان الماركسيين يرجعون كثيرا من مظاهر العنف الفردي إلى الصراع الاجتماعي. فالصراع الطبقي يمكن ان يكون بين طبقات، كما يمكن ان يكون بين افراد. وهو صراع على عدة جبهات، صراع حول الخيرات الاقتصادية وصراع حول السلطة الاجتماعية، وصراع حول الأفكار. فالشغيل الذي يقتل المالك انما يقوم في نظرهم ببطولة طبقية مشخصة، وكأن هذا الفعل قد ارتكب ضد

الطبقة التي ينتمي إليها الضحية في حين ان الفاعل يكاد يمثل فئة أو طبقة أخرى، إلا ان مثل هذا الفعل في نظرهم لا يحل المشكلة لأنه يظل فعلا فرديا وإن اكتسى صبغة اجتماعية.

العنف عند الماركسيين اذن لا ينتمي إلى الطبيعة بل هو عنف تاريخي، فإذا ما زالت اسبابه، وهي الملكية الخاصة والانقسام الطبقي، اندثر تماما ليحل محله الوداد والوئام.

وإذا كان من المشروع البحث عن الأسباب الاجتماعية للعنف فانه يجب الا نقصر هذه الأسباب الاجتماعية على الخيرات المادية والممتلكات بل يجب ان نوسع النظرة لتشمل كل المعاملات والعلاقات الاجتماعية، لا فقط الطبقية، بل العرقية ايضا والاقليمية والسياسية والمهنية والذهنية والايديولوجية وغيرها، كما يجب ان نجتهد في اجلاء تراكب العوامل وتداخلها، وان نفسح المجال للبعدين البيولوجي والسيكولوجي في التفسير. هذا بالاضافة إلى انه يجب ان ندخل في عداد العنف التاريخي العنف الاستعماري والعنف الامبريالي الذي مارسته الدول الاستعمارية منذ قرون على الدول المتخلفة، وهو عنف دولي اكثر مما هو عنف طبقي.

نعم ان العنف قديم قدم البشرية إلا ان اسبابه وتمظهراته أعقد من ان يتم تبسيطها واختزالها إلى عنصر واحد وحيد، فهو ظاهرة طبيعية اجتماعية نفسية بيولوجية. ظاهرة متشابكة يتداخل فيها العديد من العوامل، وان كنت اتصور ان العنف البشري هو عنف دفاعي اكثر مما هو عنف هجومي، عنف مهذب إلى حد ما، عنف يلعب فيه عنصر الصراع الاجتماعي بمعناه الواسع أي حول الخيرات والسلطات والأفكار دور الفتيل أو العنصر المحرك. ولعل ذلك هو سر استشراء واستفحال العنف في كل ركن من اركان الكرة الأرضية بحيث اصبح هو الرغيف اليومي في كل الدول بما في ذلك البلدان المتقدمة ذاتها.

لقد اعتاد بعض الاوروبيين ان ينسبوا العنف للشرق (الاستبداد الشرقي) والليونة والتسامح للغرب، مثلما نسبوا إللاعقل والميتولوجيا للشرق والعقل واللغوس للغرب، وكما نسبوا الركود والتخلف للشرق والدينامية والتقدم للغرب. فإذا كان للشرق هولاكوه وحجاجه فان للغرب نيرونه وهتلره : فالعنف اعدل الأشياء قسمة بين الناس.

لقد اصبحت الحياة اليومية في العالم المعاصر مليئة بالعنف حتى الثمالة بل اصبح حمل السلاح الفردي، في بعض البلاد المتقدمة امرا عاديا لتوفير الأمن الشخصي الذي لم تعد الدولة قادرة على توفيره. لقد اصبح العنف في كل ركن بل في كل عضو من اعضاء الجسم : في العيون، وفي الحركات، وان كان عنفا مقنعا تكسوه غلالة رقيقة من المجاملات والابتسامات والأدب الميكانيكي. وما كلمة « باردون » و « شكرا » و « عفوا » إلا غطاء شفاف للانانية والعنف الكظيم.

ولعل نمو العنف مرتبط بنمو الحضارة واطراد التقدم لانه يرتبط بارتفاع الكثير من الأقنعة والكوابح المعنوية والاخلاقية الكاظمة له.

لقد اصبح العنف، في المجتمع العصري، ظاهرة يومية ففي كل يوم تقع حوادث عنف تكاد تبدو مجانية بالنسبة لنا لان الفرد عندنا لا يكاد يقتل إلا من أجل القوت أو الشرف أو الكرامة الشخصية وفي حالاتها القصوى.

لقد اصبح العنف في المجتمع المعاصر امرا عاديا بسبب روح الصراع والتنافس السائدة، وتقلص التأطير الاخلاقي لحساب الضبط المؤسسي. بل ان احداث العنف قد اصبحت بضاعة اعلامية رائجة في وسائل الاعلام المكتوبة والمرئية، لدرجة ان العنف اصبح مشهدا يوميا مألوفا ورائجا تجاريا كما تدل على ذلك منه صور اكوام الجثث والدماء المراقة والمقدمة وكأنها مشاهد تسلية أو مشاهد روائية فقط.

أضف إلى ذلك ما يسمى اليوم بالعنف الرمزي المسلط على رقاب العباد بواسطة وسائل صناعة وتكييف الرأي العام المسماة باجهزة الاتصال الجماهيري. حيث تتساقط على رأس كل فرد يوميا مئات المعلومات والأخبار والكلمات الموجهة والموجهة. ويبتلع يوميا عشرات الكلمترات من الأشرطة المصورة.

ان اشكال العنف التي يتم تداولها في المجتمعات المعاصرة، والميزانيات المرصودة للتسلح تكاد توحي بان العنف قدر لا فكاك منه، ويكاد يصبح ضرورة لا غنى عنها ؛ فهل تتجه البشرية حتما نحو ابادة كل مظاهر الحضارة لتعود من جديد لتعيش حياة بدائية بسيطة ؟! ام ان هناك املا في ان تعود البشرية إلى رشدها وتملأ الأرض حبا وتسامحا بعد ان ملئت جورا وعنفا ؟.

مراجع :

Freud : Malaise dans la civilisation
Lorenz : L'agressivité. Flammarion (champs)
Michaud : La violence. In : philosopher. Fayard.

التقنية كايديولوجيا

«إن إرادة الارادة تنفي كل غاية
في ذاتها ولا تسمح بأية غاية إن لم
تقدم ذاتها كوسيلة».
هيدجر : مجاوزة الميتافيزيقا
في كتاب : «مقالات ومحاضرات»
غاليمار 1958

«تتحول القدرة التحريرية
للتقنية ــ تحول الأشياء إلى أدوات ــ
إلى عائق في وجه التحرر، إنها تنقلب
فتحول الانسان إلى أداة».
هـ. ماركوز

ما من شك في أن موقفنا من التقنية موقف يتسم ببعض الغموض واللبس، بل تطبعه ثنائية عميقة تتميز بالقبول والرفض، بالاستعمال والاستنكار. فالتقنية تغرينا وتجتذبنا بمتعها ومباهجها وسحرها من حيث انها تقلص المسافات وتختصر الأزمنة وتوفر على الانسان الكثير من الجهد، خاصة منذ الثورة التكنولوجية الثانية بوتيرتها المتسارعة إلى حد الذهول، من الاليكترونيات إلى الاعلاميات إلى الانسان الآلي وغزو مجاهل الفضاء. لقد أصبح الفرد في العالم المعاصر أشبه ما يكون بمهاجر في الزمن مثلما كان اسلافه مهاجرين في المكان

تقول الباحثة الانتروبولوجية مرغريت ميد، بل إن تواتر الابداعات التقنيه وسرعتها أصبحت أمر يتعذر استيعابه ومتابعته. وهذا ما يولد لدينا رد فعل المتفرج المشدوه أمام طفرات أشبه ما تكون بالسحر. فالتباين الثقافي يجعلنا نقف من مظاهر التقدم التقني موقف البدائي من الناظم الآلي أو الحاسوب. نعم إن التحديث يفرض نفسه باستمرار وتجد الدولة الحديثة نفسها ملزمة بمواكبة واستيعاب بعض مظاهر التقدم التقني والعلمي بشكل لامراء فيه، لكن سرعة التطور العلمي والتقني تجعلنا في حالة عدم قدرة على استيعاب ومتابعة هذه التطورات التقنية المهولة وبذلك نظل في موقف المستهلك وتظل إشكاليتنا هي كيفية نقل التكنولوجيا وليس كيف نسهم أو نبدع فيها. ونحن شاعرون ضمنا بان التفاوت التاريخي والفكري وتقسيم العمل الناتج عنه على المستوى الدولي يجعلاننا في وضعية يتعذر علينا فيها الخروج من حدود موقفنا كمشاهدين ومستهلكين على الأقل في المدى المنظور. وما ابتهاجنا بإطلاق قمر صناعي عربي أو بمساهمة رائد عربي في الرحلات الفضائية الا تعبير عن رغبة معاقة في المساهمة التكنولوجية وقناعة بدور المشاهد الطموح.

إلا ان التكنولوجيا التي نهفو اليها وإلى المساهمة فيها ليست مشروعا بريئا أو محايدا، بل هي جزء من مشروع كوني وامتداد لرؤية معينة نشأت مع الانسان وواكبت تطوره، وبالتالي فهي مرتبطة ببعض الملامح الايديولوجية التي يمكن الاشارة إلى بعضها هنا.

1. التكنولوجيا هي التطبيق العملي للعلم. وكلاهما مرتبط بمشروع للسيطرة على الطبيعة وعلى الانسان، بل بالسيطرة على الطبيعة تمر عبر السيطرة على الانسان وتسخيره. نعم يبدو أن الانسان سيد الآلة ومكتشفها، لكن هذه تعود لتتحكم فيه وتستعبده بل لعله هو الذي يجعل نفسه عبدا لها بعد ان كان سيدها. ان الآلة كأداة تستجيب لحاجات معينة لدى الانسان في السيطرة على الأشياء وتسخيرها، لكنها سرعان ما تستجيب لحاجة الانسان إلى سيد او

حاجته لان يصبح عبدا لمخلوقاته وكان الانسان لا يتحرر الا ليخطو خطوة أخرى في العبودية، وكل خطوة في طريق التحرر هي في نفس الوقت، وبنفس الحركة، خطوة في طريق العبودية. فالعلم والتكنولوجيا اللذان اكتسبا في بداية النهضة صبغة مشروع تحرري قد تحولا اليوم إلى ادوات سيطرة واستعباد.

والتكنولوجيا تسخر لا فقط في اتجاه استعباد الانسان عامة بل تستخدم أيضا كأداة سيطرة داخلية وخارجية. سيطرة على الافراد بغية تسخيرهم واعتصارهم لمزيد من الامتثال والخضوع. وقد وصف مفكر كهربرت ماركوز مظاهر السيطرة والتكييف في المجتمع التكنولوجي الذي استطاع، بفعل درجة العقلانية التي وصل إليها، أن يشذب البعد النافي للانسان ويحوله إلى كائن ممتثل، متقبل، ذي بعد واحد هو البعد الايجابي الامتثالي نازعا عنه كل بعد نافي أو إنكاري.

تتمثل السيطرة الداخلية في تنمية الأدوات القادرة على تكييف الفرد فكريا بواسطة وسائل الاعلام أو وسائل صناعة الرأي العام وفي تطوير وتقوية أدوات المراقبة والتحكم في الرقاب والضبط بواسطة الاعلاميات حيث يصبح لكل مواطن رقم في الحاسوب يضم سجل حسناته وسيئاته منذ يوم ميلاده إلى يوم يبعثون. وما أجهزة الكشف عن الكذب وأجهزة الاستراق وقراءة ما في الصدور إلا مظاهر لقدرة التكنولوجيا الرهيبة على الاسهام في السيطرة على الانسان واستعباده وتسخيره.

حقا ليس هذا هو الوجه الوحيد للتكنولوجيا. فهي قد حررت الانسان من الكثير من العناءات والضرورات، ولكن التحرر وإحكام السيطرة سيرورتان متضافرتان. فالتكنولوجيا هي الداء والدواء، إنها أداة تحرر... وأداة استعباد، إنها الجنة والجحيم في نفس الوقت.

وبالاضافة الى السيطرة الداخلية هناك السيطرة الخارجية ففي اطار تقسيم العمل الدولي الحالي يصبح التقدم التقني أداة سيطرة على

مصائر قارات ودول بأكملها. فهذه الدول تسخر كل مواردها الطبيعية والاقتصادية والبشرية لاقتناء المنتجات التقنية. والتفاوت التكنولوجي مصحوب بسيطرة سياسية واقتصادية للبلدان التقنية على البلدان الاقل تطورا.

والغريب، فيما يخص المظهر الأول للسيطرة التقنية، أي عبودية الانسان تجاه التقنية أو ما يمكن تسميته بالاستلاب التقني، أن هذا الانسلاب يتجه إلى أن يصبح عبودية تلقائية حيث تجد الناس ــ بلغة سبينوزا ــ يصارعون من أجل عبوديتهم كما لو كانوا يكافحون من اجل خلاصهم.

2. الملمح الايديولوجي الثاني للتقنية يتعلق بتصور التقنية ذاتها. وقد أوضح هيدجر ان التكنولوجيا ليست فقط هي مجموع الادوات والوسائل، مهما بلغت درجة تعقدها، تلك التي يستعملها الانسان، بل هي أفق فكري و « طريقة انكشاف » وكيفية في التفكير، ونمط للعلاقة مع الآخرين ومع العالم. إنها نمط في الوجود. وبعبارة أخرى فإن للتقنية إبيستيميتها، وكيفيتها في الوجود. التكنولوجيا من هذا المنظور هي الاداتية الخالصة : تحول كل شيء الى ادوات ووسائل ولعل هذا البعد الاداتي للتكنولوجيا كأفق يمكن أن يسهم قليلا في القيام بتعديل طفيف في تحليل ظاهرة التشيؤ. فقد درجت العادة على إرجاع التشيؤ Réification إلى سيادة قانون السوق وإلى تفشي العلاقات الرأسمالية التي تحول تلقائيا القيم الاستعمالية إلى قيم تبادلية. إلا ان ادخال عنصر التقنية كأداتية وكنمط وجود في التحليل يبرز دورها التشيئي في الحياة الاجتماعية. وبهذا المعنى فالتقنية هي تحول الأشياء إلى أدوات والعالم التقني هو العالم الذي تصبح فيه الاداة نموذجا ومثالا. وبذلك تسهم التقنية في جعل العلاقة بين الانسان والانسان، وبين الانسان والأشياء علاقة أداتية ونفعية. لم تعد الآلة استمرارا وامتدادا لحواس الانسان وقدراته، بل أصبح الانسان ذاته امتدادا

للآلة إلى حد ما. لقد اكتسبت الآلة خصائص إنسانية بينما اكتسب الانسان خصائص آلية.

وقد أوضح هابرماس في كتابه القيم « التقنية والعلم كايديولوجيا » ان تمثلنا التقني والعلمي للواقع هو تمثل ايديولوجي من حيث حلول وظيفة واحدة هي وظيفة الاستخدام (أو الاستعمال) والمراقبة النفعية محل كل الوظائف الاخرى كالتواصل والتقييم الأخلاقي والتأمل الميتافيزيقي والديني.

3. لقد ارتبطت الثورة العلمية والتكنولوجية منذ نشأتها بظهور الطبقة البورجوازية في الغرب وبمشروعها في تسخير الطبيعة والاستيلاء على العالم. وقد اكتسب العلم بالتدريج طابعا تقنيا كما أخذت الثقافة بموازاة ذلك تكتسب طابعا علميا أكثر فأكثر وقد ارتبطا معا بهذه الروح الكونية وبالنزعة الشمولية التي نشآ فيها. فهما يعكسان ويحملان وينشران البعد الشمولي، النوعي للانسان، ولذلك تدخل التقنية والعلم، من حيث انهما يحملان هذا البعد الكوني في نزاع مع الخصوصية الثقافية للشعوب التي لم تتمكن من متابعة التحولات الفكرية الكبرى التي حدثت في الغرب ابتداء من عصر النهضة الغربي إلى الآن. وهي مسيرة طويلة تمثلت في الانتقال من العالم المغلق إلى الكون اللانهائي.

إن التكنولوجيا ليست فقط آليات وادوات يتم استعمالها بل إنها تحمل معها ثقافة ونظام قيم ورؤية للعالم ومنطقا يتعين استيعابه، بل إنها تحمل وتبث تغيرا في معنى الحياة ذاتها. التكنولوجيا تنفذ إلى كل شرائح الحياة والوجود في المجتمعات وتحدث تغيرا عميقا في المجال الادراكي وفي المجال الذهني وتصادم ما هو تقليدي وبلدي في المأكل والملبس والعمل وأدوات العمل والاستجمام وتحدث في كافة مستويات الحياة الاجتماعية ثنائية عميقة يعسر تجاوزها. وهكذا يحدث

تواجد لعصور وابيستيمات مختلفة وعقول متباينة في المجتمع الواحد، حيث تتمايز نخبتان وذهنيتان وإيديولوجيتان. وكثيرا ما تؤدي هذه الاختلالات إلى ردود فعل تدعو إلى العودة بقوة إلى الماضي والتراث.

يصاحب دخول التقنية كذلك تغير في التصور والتنظيم التقليدي للمكان والزمان وللعلاقات العائلية بين الناس، ويحدث تغير في مكانة المرأة ودورها، وتغير في دلالة وتنظيم الجنس، وفي مدلول السلطة السياسية. وكثيرا ما تؤدي التقنية إلى تقوية السلطة المركزية وتوحيد التعليم وسيادة لغة أو لهجة واحدة.. الخ كما توفر إمكانية انبعاث الهويات الاقليمية أو المطمورة. وكأن التقنية في عمقها تحمل تصورا للعالم يدخل في تناقض وصراع مع المفاهيم والتصورات السائدة. وإذا جاز ان نتحدث عن ايديولوجيا للتقنية فلن تكون هذه سوى ايديولوجيا الحداثة ذاتها.

في دراسة قام بها أحد الباحثين الاجتماعيين (*) لرصد التحولات الاجتماعية العميقة التي ظهرت خلال عشر سنوات في قرية على ضفاف البحر الأسود في شمال غربي تركيا على اثر إنشاء معمل صناعة الحديد. بالمنطقة، تبين ان التغيرات التي لحقت السكان التقليديين تغيرات عميقة لمست كل مستويات حياتهم المادية والمعنوية. فقد انتقل السكان من العمل الزراعي إلى عمل صناعي، وتحقق تضاعف الدخل الفردي خلال هذه الفترة. وحدث تحول في العادات الاستهلاكية (السكن ــ مظهر المكان ــ تزيين البيوت بالصور ــ التخلي عن اللباس التقليدي ــ انقراض الخبز المنزلي والطبخ المنزلي التقليدي، واختفاء المنتوجات التقليدية...) وانخفضت نسبة الامية،

(*) Nur Vergin : Progrès économique et emergence de mouvements religieux à finalité politique. In : le progrès en question Tome II. Paris Authropos. 1978. p. 315-337.

وحدث تغير ملموس في العلاقة بين الرجل والمرأة، وظهرت تنظيمات نقابية وميول سياسية، وحدث تقلص في دور وسلطة الاب. وحدث تغير في معنى الحياة حيث دخلت الصدفة واللامتوقع الحياة الرتيبة من قبل لسكان القرية مما احدث اختلالا في أسس الحياة التقليدية، كما نشأت حركات صوفية تقبل من جهة الاستفادة من ثمار التقنية لكنها ترفض آثارها على المستوى الايديولوجي والاجتماعي. وهذا تقريبا هو نفس المشهد الذي يحدث بدرجات متفاوته في كل مجتمع غزته الآلية والتقنية. إنها تخرج المجتمعات من رتابتها الالفية ومن تمركزها على الماضي لتقذف بها في أتون الحداثة وتجعلها ترتطم بالمستقبل بعنف. ونتيجة ميلها إلى تذويب الفروق والغاء الخصوصيات وطمس الهويات، فإنها تولد مقاومة ورد فعل يتراوح بين الاستدماج والرفض على المستويين الاجتماعي والثقافي، في المجتمعات التي غزتها التقنية. وقد وجدت أغلب هذه المجتمعات نفسها مدعوة إلى التوفيق بين متطلبات التقنية ومكونات الهوية الثقافية، بين الرغبة في تملك التقنية دون التضحية بالهوية. وهو رهان حرج يشد بتوتر كل الثقافات التي افاقت من سباتها الحضاري لتجد ذاتها في مهب رياح الحداثة.

4. لم تكن التقنية مجرد حدم أداتي فقط سيمكن الانسان من التشبه الفعلي بالساحر، وادراك مظاهر القوة والفعالية، بل حملت معها بجانب الاصرار على تحقيق اسطورة بابل (الترجمة) واسطورة إيكار (الطيران) وبروميثوس (الطاقة الذرية) وديدالوس (صناعة الانسان الآلي)، وغوليم (السيبرنيتيك) وغيرها من الأساطير الدينامية، حملت معها حلما يوتوبيا جميلا بتحقيق فردوس ارضي ينعم فيه الناس بالوفر والخيرات. وقد ارتبط التقدم التقني دوما بالتطور الاجتماعي وبتحقيق مثال أحسن في الاشباع والعدالة. ليس التطور السياسي أو الوعي هو وحده الذي حرر العبيد بل إن الآلة والتقنية كانت عاملا فعالا في تحريرهم من العبودية والتسخير. كما انها وفرت الشروط الفعلية التي

مكنت من تحسين وضعية المرأة في المجتمعات الحديثة. يربط العديد من المفكرين بين التطور التقني والتطور الاجتماعي. فماركس يربط بين الطاحونة اليدوية والمجتمع الاقطاعي كما يربط نشأة المجتمع الرأسمالي بالطاحونة البخارية. بل إن لينين اعتبر كهربة الارياف بالاضافة إلى السوفييتات بمثابة جوهر الاشتراكية. فليس الانسان وحده هو الذي يصنع التاريخ بل إن الآلة بدورها تسهم في صناعة وصياغة التاريخ.

هذه الأحلام اليوتيوبية التي رافقت التطور التقني تبلورت فيما بعد في ايديولوجيا عبرت في النهاية عن نفسها بالقول بنهاية الايديولوجيات. فبما أن التقنية هي اكتساح الطبيعة وترويضها وتسخيرها كليا لصالح الانسان فان هذا المجتمع الذي ستسوده التقنية سيكون مجتمعا إنسانيا، مجتمع اشباع ووفرة وخلو من الاستبداد، وستنتفي اسباب الصراع الاجتماعي، وستتقلص اهمية الصراعات الطبقية والجيلية والعرقية والقومية وغيرها من اسباب التوتر.

في أواسط شهر شتنبر سنة 1955 انعقد في مدينة ميلانو بإيطاليا مؤتمر الحرية الثقافية ورفع المشاركون فيه بحماس شعار « نهاية الايديولوجيات ». ذلك ان الحضارة التقنية الجديدة بما حققته من ثورة في الاعلاميات وغزو الفضاء والطاقة وغيرها من المعجزات التقنية هي حضارة بدون ايديولوجيات. فعصر العلم والتقنية سيقضي نهائيا على عصر الايديولوجيا والايديولوجيات. وهذا ما سبق ان أكده بصيغة مقاربة المفكر الوضعي الفرنسي اوغست كونت في « قانون الحالات الثلاث » حيث ستحل الحالة الوضعية حتما محل سابقاتها.

وقد كتب المفكر الاجتماعي الأمريكي Lipset. « ان الصراع بين الطبقات سيستمر في إطار الديمقراطيات القائمة، لكنه سيكون صراعا بدون رايات حمراء، وبدون ايديولوجيات وبدون تظاهرات أول مايو ».

وفكرة نهاية الايديولوجيات هي تطور لفكرة اوغست كونت حول قانون الحالات الثلاث حيث ستحل الوضعية أوالايجابية حتما محل سابقاتها. بل إن فكرة نهاية الايديولوجيات اتخذت اشكالا مختلفة حيث نجد لها صدى لدى الماركسيين الذين يقولون بأن المجتمع العادل المقبل هو مجتمع خال من الطبقات، وبالتالي فهو مجتمع خال من اسباب الصراع الطبقي والايديولوجي، إنه مجتمع شفاف، وبلا وعي خاطىء. فمجتمع الغد إذن بالنسبة لهؤلاء جميعا هو مجتمع بدون ايديولوجيا.

إلا أن هؤلاء الذين قالوا بنهاية الايديولوجيا والايديولوجيات تبينوا فيما بعد ان ما واروه التراب ليس الا شبحا ايديولوجيا بينما ظل الجسم الايديولوجي متناثرا في زوايا التاريخ الحاضر والمنسي وفي ثنايا المؤسسات ، في اعماق النفوس.

وعلى العكس من ذلك فقد ازدهرت ايديولوجيات قديمة وانبعثت أخرى. فقد تكاثرت الصيغ المذهبية ذات المسحة الايديولوجية ابتداء من الصيغ المذهبية الفلسفية كالوجودية والشخصانية والعدمية والبنيوية والماركسية والوضعية والظاهراتية وغيرها كما ازدهرت صيغ مذهبية سياسية كالاشتراكية والليبرالية والفوضوية والفاشية وغيرها بينما انبثقت صيغ مذهبية منسوبة لزعامات شخصية كالماوية والفرنكوية والستالينية واللينينية والتروتسكية والناصرية والغيفارية وغيرها من المشتقات هذا ناهيك عن نزعات مذهبية وايديولوجية كالايكولوجية والنزعة التقنية والعمالية والتطرفية...

ولعل تواتر الايديولوجيات ابتداء من مطلع القرن العشرين في اوربا وفي مناطق أخرى من العالم الثالث ابتداء من منتصف هذا القرن يدل على ان الدورة الايديولوجية مستمرة ونشيطة عبر مواسم دورية في منتهى التنوع والغنى. ولعل التقنية لا تبيد الايديولوجيات بقدر ما توفر المجال لانبعاثها بشكل جديد، وهذا ما نشهده اليوم في مختلف ربوع العالم.

وقد تبين ان كل قول بنهاية الايديولوجيات، وخفوت النزاعات الاجتماعية هو تعبير ايديولوجي عن افكار الفئة التكنوقراطية التي تتحمل مهام التسيير والتقدير سواء في المؤسسات الخاصة أو في دواليب الدولة، وانعكاس لصراع هذه الفئة التي تدعي الفعالية والحياد تجاه الفئات المتقابلة وتجاه الأحزاب والقوى الاجتماعية المختلفة. لأن المجتمع في نظر هؤلاء أشبه ما يكون بآلة يكون من اختصاص التقنوقراطيين تشغيلها تشغيلا أحسن لتلبية المصلحة العامة والمطالب العامة بعيدا عن كل صراع أو تحيز أو شغب سياسي.

الشباب والايديولوجيات *

يبدو أن أهمية الشباب في المجتمعات القديمة كانت راجعة إلى كونه مخزن عضلات مصارعة ومورد طاقة حربية للجيوش، بينما يبدو أن هذه الأهمية في المجتمعات المعاصرة ترجع كذلك لنمط الانتاج الاقتصادي العصري خاصة. فالمجتمع الحديث مجتمع عمل وانتاج، مما يجعل الشباب يتخذ صورة قوة عمل أو قوة منتجة تكسبه الأهمية الاجتماعية المعروفة، فالمجتمع الحديث مجتمع يميل إلى استهلاك فئة الشباب قبل غيرها ليمتص رحيق الحياة فيها. لكن اهمية الشباب لا تعود فقط إلى نسبته الكمية ولا إلى كونه طاقة دفاعية وطاقة انتاجية بل إلى كونه كذلك « طاقة ايديولوجية » أو جيشا ايديولوجيا ممكنا ان صح التعبير. إذ غالبا ما يتحول الشباب، على ايدي الكهول أو الشيوخ إلى وقود للصراع الايديولوجي الدائر في المجتمعات المعاصرة.

لقد كان من المتعارف عليه ان الطبقة العاملة في المجتمعات الرأسمالية الحديثة، من حيث اندراجها في آلية الاستغلال المباشر، ومواجهتها اليومية لرأس المال، هي الطبقة المؤهلة أكثر من غيرها لتحرير المجتمع، وهي الحاملة لرسالة خلاصه. لكن تجارب التاريخ المعاصر في الغرب على الأقل اثبتت ان الطبقة العاملة مؤهلة موضوعيا لتكون كذلك بحكم موقعها في البنية الاجتماعية، لكنها ذاتيا غير مؤهلة لانجاز هذه الرسالة الموكولة إليها لا فقط بسبب التغيرات التي حدثت

(*) نشر بمجلة الوحدة العدد 39 (1987).

في بنية النظام الرأسمالي وبسبب انتفاء قانون التفقير المتزايد وبسبب المكاسب الاجتماعية الممنوحة لها، بل أيضا وربما أساسا بسبب غياب عنصر الوعي النقدي والجذري في ممارسة طبقة لا تؤهل لها شروط عملها تجاوز مقولات الواقع، مما يجعل وعيها وعيا محدودا، ومما يجعلها خاضعة جسميا ونفسيا ومتكيفة في سلوكها ومطامحها مع رؤية المنظومات المجتمعية القائمة. وهذا ما دفع إلى القول بأن فئات الشباب المتعلم والمثقف، بحكم واقعها وتطلعاتها قادرة على ان تلعب الدور المفقود لفئة احتجاجية، لان هذا الدور لا يتوقف فقط على الموقع في البنية وهو الشرط المتوفر في الطبقة العاملة، بل يتوقف أيضا وربما أساسا على درجة وإمكانية اكتساب الوعي النقدي للمجتمع، وإمكانية استشراف وافتتاح آفاق يوتوبية.

يبدو إذن ان فئة الشباب، لا في المجتمعات الصناعية المتقدمة بل أيضا في المجتمعات المتأخرة تاريخيا، اصبحت فئة هامة وذات دور، وخاصة منها فئة الشباب المتعلم والمثقف. وقد ساعد ظهور ما يسمى بالمجتمع العالمي الواحد (م. ميد) أو تحول العالم إلى قرية صغيرة (ماك لوهان) إلى توفير المنتوجات الايديولوجية القابلة للتوزيع على فئات الشباب المختلفة. فانتقال الأفكار والآراء والنظريات والتقنيات عبر اركان الكرة وتداولها بهذه السرعة بواسطة الاذاعات والكتب والمجلات والكاسيت والفيديو وغيرها ضاعف سوق المعروضات الثقافية والفكرية واسهم في تنامي الاستقطاب الايديولوجي للشباب. لقد كانت وتيرة نمو وتداول الأفكار في المجتمعات التقليدية وتيرة طبيعية، لكن « اليوم يعتبر كل من ولد وترعرع قبل الحرب العالمية الثانية بمثابة مهاجر في الزمن مثلما كان أسلافه بالنسبة للمكان » [1]. هذه الغزارة في انتاج الأفكار والسرعة في تداولها تضع في متناول الشباب « العديد المتكاثر من العناصر المتباينة التي تمكنه من تحقيق اختياراته وتنظيم العناصر المنتقاة ضمن تأليفات أصيلة متميزين بذلك

عن أجدادهم (2). بل إن المجتمعات المعاصرة تنشئ قطاعات ايديولوجية كاملة وتوفر مؤسسات دورها هو إنتاج وتوزيع الايديولوجيا الرسمية للمجتمع أو ايديولوجيات مضادة، كثيرا ما تكون موجهة خاصة إلى الشباب لتأطيره وتوجيهه وشحنه في اتجاهات معينة. لذلك يتعين علينا عندما نتحدث عن حاجة أو حاجات ايديولوجية لدى الشباب ان نكون على اتم وعي بأن هذه الحاجة، أو هذا الطلب، مرتبط بمحددات انتروبولوجية واجتماعية معينة تولده وتخلق وسائل الاستجابة له.

إن هذا التكاثر والثراء في المعروضات الايديولوجية يدفع بمسألة صراع الأجيال وتباينها لتأخذ وتيرة أكثر تسارعا في ظل هذه المعطيات. وقد ميزت الباحثة الانتروبولوجية الامريكية مارغريت ميد بين ثلاثة انواع من الثقافات :

ـــ ثقافة الأخذ عن السلف وفيها يتعلم الأطفال اساسا من اسلافهم الكبار.
ـــ ثقافة الأخذ عن الاقران وفيها يتعلم كل من الصغار والكبار من أقرانهم.
ـــ ثقافة الأخذ عن الأصغر سنا وفيها يتعلم الكبار أيضا من ابنائهم (3). ولعل وتيرة تسارع تناقل وتداول المعارف والأفكار في العصر الحديث وأهلية الأجيال الجديدة لاستيعابها يطرح على المجتمعات الحديثة مهمة بذل جهود قصوى لامكان اكتساب القدرة على تكييف ودمج الأجيال الجديدة وهو أمر غير يسير. وقد ذكر كلود ليفي ستروس انه يرى في ثورة الشباب في مايو 1968 عدم قدرة المجتمعات الاوروبية على دمج الأجيال الجديدة. وتلك في نظره علامة أخرى على تفكك حضارة لم تستطع أن تضمن لابنائها ما تضمنه المجتمعات التقليدية غير الكتابية لابنائها وهو القدرة على استدماجهم واستيعابهم التام.

وبالاضافة إلى ذلك فان الشباب، إذا ما نظرنا إليه على انه ليس فقط مقولة بيولوجية أو فئة عمرية (بورديو) (4) بل ايضا كطاقة صراع ضد الشيخوخة من حيث هي مناهضة لكل ما هو شاب وحي ومتجدد، يتميز بان مستقبله امامه لاوراءه وامجاده في المستقبل لا في الماضي، وعدته الكفاءة لا الأقدمية والموضة لا التراث والماضي بالنسبة له ذو أهمية ثانوية. في إطار صراع الأجيال إذن يحاول كل جيل لاحق التمايز والتميز عن سابقه وذلك ليسند لنفسه دورا ويجد لنفسه مكانة ويضفي على وجوده معنى وبذلك يصبح المجتمع امام تراتبية جيلية غير معترف بها صراحة تتجلى في الممارسات والمهن والميادين المختلفة. ففي المجال السياسي مثلا تتحول الفئة العمرية إلى فئة سياسية مغلقة على أساس ان الشيوخ هم حملة الحكمة والعارفون بتذبذبات التاريخ.

والملاحظ أن شباب اليوم لا يقاسم كليا جيل الأمس في مثله وقيمه ورموزه لان الماضي هو أقل انماط الزمن حضورا في ذهن الشباب. فرغم اجتهاد الحركات السياسية في تذكير رموز الماضي وتضحيتهم من أجل تحقيق الحرية والهوية والاستقلال فان الشباب يظل مشدودا إلى رموز الحاضر أكثر مما ينشد إلى رموز الماضي لان ضغط الحاضر اقوى من اغراء الماضي بالنسبة لهذه الفئة (5).

إن كل جيل يبحث لنفسه جماعيا وفرديا عن مكانة اجتماعية وقيمية متميزة حتى على موقع ودور متميزين. بل ان الشبيبة المعاصرة تخلق لنفسها أصنامها واوهامها الخاصة وهي تظهر رغبة في الاستقلال عن كافة السلط ابتداء من سلطة الأب إلى سلطة المعلم وتكوين الشخصية الذاتية ودعم الشعور بالفاعلية والأهمية، وتوافر الشغل والدخل والمكانة. فما مصدر هذه التحولات الذهنية والمسلكية الكبرى هل هي ناتجة عن تغلغل العلاقات والقيم الرأسمالية في مجتمعاتنا العربية ؟ هل هي ناتجة عن إغراء شبيبة الغرب والاقتداء بها ؟ هل

هو ناتج عن تراخي وظيفة القيم والعلاقات والفضائل التقليدية القائمة على التعاطف والتعاضد ؟ ام هو ناتج عن طول فترة التمدرس والعناء في مجتمع واقع باستمرار تحت ضغط النموذج الاستهلاكي وفي ظروف قاسية بالنسبة لابناء وشباب الفئات الاجتماعية الدنيا ؟ أم ماذا ؟.

من الأكيد على كل حال ان وضعية الشباب في مرحلة الاستقلال وضعية في غاية الحرج. فإذا كانت فترة الاستعمار فترة تعبئة وحماس ضد عدو خارجي جاثم ومباشر، وكان لتضحيات الناس هدف واضح ولصبرهم عزاء ولتقشفهم معنى، ولزهدهم غاية، وكان للتضحية، في هذا السياق معنى قدسي، فإن غياب الاجماع أو تعارض الشعارات مع الممارسات وغياب أهداف سامية يجعل الزهد عبثا والتخلي بلادة. بل إن استشراء القيم الاستهلاكية وتزايد المشاعر الديمقراطية والروح الجماهيرية يجعل الشباب لا يستسيغ العوائق والعتبات وطقوس التعويد المنصوبة، كما أن مظاهر القلق وعدم الاطمئنان تجاه المستقبل تجعل فئات كثيرة منهم شبابا بلا امل، بلا غد، بلا تطلعات أو طموح، شبابا تكبله المشاغل وتشله المشاكل مما يجعله عرضة لتقبل اكثر الأيديولوجيات راديكالية.

لذلك أفترض ان التحليل الدقيق لعلاقة الشباب بالأيديولوجيا يتعين ان يعمل على إبراز وتشخيص المحددات الاجتماعية (دور الاسرة السن والمهنة والوسط) والمحددات الاقتصادية (الطبقة، الملكية، الدخل..) والمحددات الجغرافية (البادية، المدينة، المركز، الهامش..) والمحددات السياسية (وسائل التأطير السياسي والثقافي من أحزاب ونقابات وجمعيات...) ودور المحددات الاعلامية (دور وسائل الاعلام المختلفة المرئية والمسموعة) والمحددات الثقافية والمعرفية الهيئات الثقافية والتربوية كالمدرسة، النظريات المتداولة والسائدة او الناشئة...)، بجانب المحددات النفسية (البنية النفسية وآلياتها من تماهيات وإسقاطات وتعويض وإخفاء وتحويل واستيهام... أو ما يسمى بالاقتصاد النفسي).

وهي كلها محددات تتضافر على تحديد حجم ونوع الانتماء الايديولوجي لدى الشباب.

ذلك انه إذا كان « الاختيار » الايديولوجي لدى الشباب في ظاهره اختيارا حرا وناتجا عن قرار واع بالاندراج في هذا اللون أو ذاك، فهو في عمقه اختيار ناتج عن تصالب حتميات وآليات مندغمة في تشابك رفيع. بل ان مجموعة العوامل الثقافية والاجتماعية والاقتصادية تدخل في نوع من التفاعل الجدلي مع معطيات الاقتصاد النفسي مما يجعل هذا الاختيار « تناغما » بين الاستثمارات الذاتية للموضوع والاستثمارات الموضوعية للذات.

وإذا أردنا الانطلاق من نظرية رايمون بودون (6) عن الايديولوجيا مع تعديلها وتكييفها قليلا نقول ان الاستقطاب الايديولوجي يتوقف على جملة عوامل هي :

ــ مفعول الموقع الاجتماعي (الطبقي والمهني)
ــ مفعول التهيؤ الاجتماعي والنفسي (الاستعداد النفسي نوع المعرفة...)
ــ مفعول التواصل اي الخطاب الايديولوجي الموجه من طرف هذا الحزب أو المؤسسة الثقافية أو الفكرية

ــ مفعول السلطة الماثل في التوجيه.

وهذا بالطبع مع مراعاة فئات الشباب المقصود في التحليل : شباب حضري شباب قروي ــ جامعي ــ عمالي ــ ذكوري أو نسوي ــ بورجوازي ــ شعبي ــ متعلم ــ مثقف، أمي...الخ.

* * * * * * *

ويمكن اعتبار الفترة الجامعية فترة نموذجية تبلغ فيها الحاجة الايديولوجية ذروتها لدى الشباب المتعلم أو المثقف(7) لانها بالاضافة

إلى كونها فترة اكتساب افكار واطراح أخرى فترة تتميز بالانفلات النسبي من الجاذبية الاجتماعية التي تمارسها إحدى المؤسسات المجتمعية فالجامعة تجمع عابر بالنسبة لشباب هو في طور التخلص من سلطة العائلة وعلاقاتها باتجاه الوقوع من جديد تحت وطأة العلاقات الاجتماعية متمثلة في المهنة أو في المؤسسة الزوجية. ولعل الطلب الايديولوجي لدى الشباب المثقف يبلغ تماما ذروته في فترة الانفلات الموقت والنسبي من قبضة المؤسسات الاجتماعية الضاغطة كالأسرة والعمل، وان كانت الجامعة أو المعاهد العليا هي ايضا مؤسسات اجتماعية الا انها مؤسسات تلعب بالنسبة للشباب دور مؤسسات تأطير معرفي وايديولوجي بالدرجة الأولى. ثم يعود الشباب بعد هذه الفترة ليستقر مهنيا واجتماعيا ونفسيا وايديولوجيا أكثر من السابق لاندراجه من جديد ضمن علاقات وقيم المجتمع وكأن المجتمع يعود ليمارس عملية استرداد تدريجي للشباب المثقف بواسطة المهنة أو المؤسسة العائلية. ومثل هذه السمات هي التي جعلت بعض الباحثين يتحدثون عن الشباب باعتباره فئة أو طبقة ايديولوجية في حالة صيرورة (8).

لكن بجانب المؤثرات الثقافية والفكرية محددات اجتماعية مختلفة تتمثل في ضغط الواقع المجتمعي وحدة المشاكل اليومية، وانغلاق أو انفتاح الآفاق والمكاسب أو المخاسر الاجتماعية المتراكمة، لان الاستقطاب الايديولوجي ليس ناتجا فقط عن إغرائية أو جاذبية المذهب السياسي أو الفكري بل كثيرا ما يعود إلى قوة الدوافع الموضوعية ذاتها، أي يجب ان نفترض منذ البداية ان الاستقطاب الايديولوجي للشباب ليس مسألة صدفة أو عفوية أو إغراء أو حتى اختيار فكري حر، بل هو عملية تتضافر على إحداثها محددات وحتميات من مستويات مختلفة بدءا بالحتميات الاجتماعية والنفسية والثقافية وانتهاء بحتمية آليات الاستقطاب في كل مجتمع معاصر. ولعل البحث في علاقة الشباب بالايديولوجيا ليس بحثا في الاختيارات الحرة والارادة الحرة بل ان هذا

البحث يصبح بحثا عميقا ومطابقا للواقع كلما توخى الكشف عن هذه الحتميات والآليات من مختلف المستويات والتي تجعل الشباب يسقط في هذه الايديولوجيا أو تلك.

كما أن حالة المجتمع تتدخل كعامل محدد في رفع أو خفض حدة الاستقطاب الايديولوجي وفي تحديد نوع « الاختيارات » الايديولوجية الممكنة. فمن المفروض ان تقل حدة التهيؤ الايديولوجي في مجتمع اليسر والرفاه، حيث ينصرف الشباب إلى تحقيق المتع الجسمية والفكرية المختلفة. لكن في مجمع مأزوم، منغلق الآفاق، في مجتمع تتربص به قضايا الانفجار الديمغرافي والتشغيل وغيرها من المشاكل الاجتماعية الأساسية، وتسود فيه صورة المستقبل وتتعتم صورة المصير والمآل، في مثل هذا المجتمع تتوافر أكثر شروط الاندراج في ايديولوجيات نقدية اوراديكالية أو عدمية أو غيرها. وكلما اشتدت الأزمة المجتمعية ازدهرت الايديولوجيات واليوتوبيات السياسية الراديكالية التي تجد في الشباب، وخاصة في الشباب المنتمي لفئات ومناطق وأقليات مهمشة اقتصاديا وسياسيا وثقافيا، وقودها الأول والمستجيب الأول لندائها. لذلك فإن الحديث عن الشباب كفئة عمرية ليس الا حديثا عاما عن مقولة ديمغرافية. لكن هذه المقولة تأخذ تلوينات خاصة تبعا لسلم التراتب الاجتماعي. ذلك انه كلما نزلنا إلى اسفل السلم الاجتماعي كلما لاحظنا تزايد الشعور والاحساس بالدونية واحيانا بالنفي. وهذا المعيار المتعلق بالسلم الاجتماعي يظل معيارا اساسيا لان كل المقاييس تنقلب وتتعدل بناء عليه. فإذا أخذنا المخدرات مثلا نجد ان معناها يختلف كما يختلف مذاقها باختلاف المستوى الاجتماعي. فالتخدير الارستقراطي في أغلبه تعبير عن شعور بالعبث وبلا معنى الحياة، ورغبة في التجديد والاثاره وبحث عن « الجنات الاصطناعية » هروبا من واقع فائض الاشباع والتلبية الذي يفقد الحياة معناها ويسلبها أحد أهدافها أما شباب الطبقات الدنيا فيجد في التخدير

مهربا من البؤس ولحظة انفلات من قساوة الواقع اليومي، لحظة كذب على النفس ولحظة استيهامية، وخلاصا من لسعات الدهر. في التخدير يجد شباب الطبقات العليا تسلية وعالما عجائبيا يكسر الرتابة ويستجلب الاثارة بينما يجد فيه شباب الطبقات الاجتماعية الدنيا تعويضا واستيهاما وملاذا موقتا من شراسة الواقع.

تتوزع ولاءات الشباب المتعلم عبر سلم من الولاءات ابتداء من الأصولية إلى الليبرالية إلى الاشتراكية، وهي ولاءات مطبوعة في الأغلب الأعم بطابع الرفض والهفو نحو المثال. وهذه الولاءات متحركة ورهينة بتحولات كبيرة على مستوى قاري أو قومي أو ثالثي. فقد شهدت الستينات والسبعينات ذروة انتشار الايديولوجيات الاشتراكية في اوساط الشبيبة ثم اخذت الاتجاهات الأصولية تزدهر وتنمو وتنافس الأولى، وذلك بموازاة ازدهار الحركات الاسلامية في العالم الاسلامي. ولعل هذا التحول التدريجي من الولاء للايديولوجيات الحديثة القومية والأممية ذات النزعة الاشتراكية متولد عن فشل الايديولوجيات والتحديثية في تحقيق المهام التاريخية التي رسمتها لنفسها بتحقيق العدالة الاجتماعية والحرية والشغل والتقدم والقضاء على مظاهر التفاوت ومقاومة الاستعمار والامبريالية. لقد ركزت هذه الايديولوجيات بالدرجة الأولى على شعارات اقتصادية واجتماعية مهملة البعد الثقافي سهوا أو قصدا مما يجلعها مسؤولة جزئيا عن الاندراج التدريجي للمجتمع في سياق عملية التغربن، بالاضافة إلى أنها لم تنجز التحرر السياسي والاقتصادي الموعود ولم تحقق على المستوى الداخلي شعارات القضاء على التفاوت وتوفير الحقوق الاجتماعية والسياسية والثقافية للمواطنين، كل هذا ضمن اوضاع اجتماعية تتميز بالتزايد المهول في عدد السكان وما يصاحبه من انتقال من البادية والبداوة إلى الحواضر. بل ان كل هذه المشاكل المتراكمة انطلت نتائجها على الشباب الذي أخذ يجد نفسه في وضعية عسيرة

لا تسهل عليه الانخراط الناجح في الحياة الاجتماعية وبالحصول على شغل وسكن...الخ. هذه الوضعية المجتمعية المتأزمة هي الأرضية السوسيولوجية للتحول الممكن نحو الايديولوجيات الجذرية. وهنا تجد الثقافة الذاتية للمجتمع نفسها مدعوة للتحصن الداخلي، ويؤدي التراث الفكري وظيفته الاجتماعية في الحفاظ على هوية الجماعة والابقاء على تماسكها ودعم صورتها عن نفسها. وتلك معالم عسر الانتقال إلى المجتمع العصري وما يصاحبه من مقاومة ثقافية ذاتية كتعبير عن سوء التكيف مع الحداثة والمعاصرة. إذ يطور المجتمع ردود فعل تقليدية لمواجهة الحاضر والمستقبل مما يقتضي توظيفا ايديولوجيا للتراث.

اما الايديولوجيات الكونية فتجد نفسها في وضعية أكثر فأكثر عسرا إذ رغم ان بعضها يبدو كما لو كان أكثر الايديولوجيات الغربية مناهضة للغرب، ورغم أنها تعد بتحقيق التقدم والعدالة وغيرها إلا أنها تظل في العمق نتاجا لمجتمع صناعي وبناء فكريا لا يمكن أن يترسخ ويتطور الا في مجتمع مماثل. بل إنه بمقابل عملية أدلجة التراث تحدث عملية أخرى مناقضة وهي ادماج هذه المنظومات الايديولوجية ضمن البنية النفسية والذهنية المستقبلة وبهكذا تتحول الايديولوجيات العقلانية الوافدة إلى صيغ معتقدية ودغمائية يتم في إطارها الخلط بين الحتمية والقدر، بين البورجوازيه والشيطان، بين البعث والثورة، بين الجنة والمجتمع العادل، بين الزعيم والمنقذ الروحي...

في هذا الاطار يجد الشباب نفسه أمام جاذبيتين : جاذبية الترات والتقليد التي هي آلية موضوعية ناتجة عن إعادة انتاج المجتمع لنفسه على غرار مثال سابق، وآلية التجديد والحداثة التي تدعمها علاقات ومؤسسات وقيم أخرى بديلة وذات وجود موضوعي في الواقع، وكأنه أمام قوتين تتصارعان لاستقطابه نهائيا : جاذبية التراث وإغراء الحداثة.

وأخيرا اعتقد ان معالجة علاقة الشباب بالايديولوجيا والايديولوجيات ستظل ناقصة إن لم تراع الوجه الآخر للعملة. فإذا كنا قد تحدثنا عن استثمار الموضوع للذات فيجب ان نفرد حيزا خاصا للحديث عن استثمار الذات للموضوع. فمما لاشك فيه ان للايديولوجيا وجهين اجتماعي ونفسي، ذاتي وموضوعي. ويلزم ان نميز في المعتقد الايديولوجي بين مستويين : المستوى الشعوري الواعي والمستوى اللاشعوري غير الواعي. في المستوى الأول نجد ان النضال في سبيل فكرة ما « يحيا المرء ويموت من أجلها » يمثل شكلا من أشكال الغيرية والثفاني في خدمة الآخرين وتذويب الذات في الجماعة، أو على الأقل يبدو أن الأمر كذلك لكن تبني ايديولوجيا معينة ومثال معين ليس عملية واعيا كليا بل يتضمن خلفيات لا شعورية يتعين الكشف عنها. فقد تخفي الغيرية قدرا متسترا من الأنانية، أو الرغبة في الزعامة أو في تحقيق الذات وسط الجماعة، أو قد تضمر ميلا إلى تعويض شعور بالدونية أو دعم إحساس بالتفوق.

كما ان الاعتقاد الايديولوجي قد يكون نتيجة حاجة إلى خفض التوتر النفسي بالارتماء في الموضوع والانغماس في أفكار ومهام جماعية تحقق لصاحبها الطمأنينة النفسية وانخفاظ التوتر. وكثيرا ما ييسر المعتقد الايديولوجي بمرونته وتقديمه لأفكار جاهزة وتبسيطيته واختزاليته هذا الاستثمار النفسي، وذلك حسب البنيان أو الاقتصاد النفسي لكل ذات وقد تكون الايديولوجيا في ارتباطها بمثل الجماعة تحقيقا متخيلا للرغبة مشبهة في ذلك للحلم ومقتربة من الوهم بالمعنى التحليلي النفسي. وهكذا يمكن ان تقوم بعملية سحرية يتحول فيها اليأس إلى أمل ويصبح المستحيل ممكنا وتطغى صفة الواقع على ما ليس واقعا أو تؤخذ الرغبات على انها وقائع.

وقد اسهم التحليل النفسي في دراسة هذا البعد اللاواعي للمعتقد الايديولوجي، وإن اختلفت التفسيرات التي قدمها المحللون.

فبعضهم يرى ان الميل الى تبنى فكرة ايديولوجية ميل ملازم للنفس بحكم ضعف الكائن البشري وحاجته إلى مرتكز نفسي أو موضوع مثالي بديل عن موضوع الاشباع المادي. فالمعتقد الايديولوجي مرتبط اما بمثال الانا أو بالانا الأعلى أو بالنرجسية. فالكائن البشري يحدوه دوما البحث عن غطاء أو وعاء مفقود ما يفتأ يبحث عنه في كل مساعيه المادية والفكرية والأخلاقية. والايديولوجيا تلبي هذه الحاجة إلى الاعتقاد وتنتمي إلى عالم « الشرنقات » التي يحيط بها الكائن البشري نفسه ليحصن ذاته ويعيد إنشاء وحدته المفقودة أو ليحقق نوعا من العودة التوهمية إلى حالة السواء والاكتفاء الأولى التي يوجد عليها الكائن في رحم امه وقد تحققت له كل حاجاته ومطالبه. وكأن الايديولوجيا استمرار لهذا اللفاف المفقود كمرجع يحقق للكائن الشعور الدافىء بأنه ليس وحده وأنه في أمان.

إن مبدأ التمييز بين المستويين الشعوري واللاشعوري في المعتقد الايديولوجي، يمكن أن يفتح باب تحليل نفسي اجتماعي لوظيفة الايديولوجيا في تحقيق نوع من التوازن النفسي والاجتماعي لدى الشباب، وهو أمر لا يمكن التعرف عليه الا بدراسة الحالات وبمراعاة الاقتصاد النفسي لكل ذات.

وبما أن فترة الشباب هي فترة البحث عن موقع ومكانة دور بما يلازم ذلك من توتر نفسي تشتد فيه آليات الاستدماج والاسقاط والتحويل والتماهي وغيرها من الآليات السيكولوجية فإن الموضوع الايديولوجي يصبح بالنسبة للشباب المتعلم أو المثقف إحدى ادوات إحداث التوازن النفسي وتحقيق الانخرط الاجتماعي الموفق.



(1) مارغريت ميد : الشباب والكبار. المستقبل الآن. مجلة المجال العدد 33 ص 31.
(2) كلود ليفي ستروس : استجواب نشر بمجلة اكسبريس الفرنسية الاسبوع الثالث مارس 1971 ص 148.
(3) م. ميد. المقال السابق.
(4) P. Bourdieu : questions de sociologie. Minuit p. 153.
(5) اوردت جريدة انوال المغربية (عدد 11 ابريل 1985) استجوابا عابرا مع حوالي 14 شابا حول رموز الحركة الوطنية تبين منه ان اغلب الشباب لا يعرفون جيدا رموز الحركة الوطنية.
(6) R. Boudon : L'idéologie. Fayard 1986.
(7) J. Baechler : qu'est ce que l'idéologie ? Gallimard 1976. (الفصل III).
(8) G. Mendel : Le manifeste éducatif payot 1973.

التخلف وتعثرات الحداثة العربية

1. نحو تجاوز المنظور الاختزالي للتخلف.

يطغى على التحليلات الاقتصادية لمسألة التخلف منظور اختزالي ضيق يتم فيه اختزال كل مظاهر التخلف إلى مجرد مظاهر إقتصادية فسواء تعلق الأمر بالتحليل الاقتصادي السطحي الذي يعالج مشاكل التخلف انطلاقا من مؤشرات إقتصادية سطحية عتمة الدلالة كالناتج القومي الخام أو مستوى الدخل الفردي أو نسب التمدرس والتشغيل والتطبيب أو نسبة الولادات والوفيات أو مستوى التغذية مقاسة بالوحدات الحرارية أو غيرها من المؤشرات، أو تعلق الأمر بالمعالجة الاقتصادية الصرفة التي تنظر إلى التخلف من خلال معايير الانتاج والاستهلاك والتراكم وتوزيع المداخيل، والتوفير وغلبة النشاط الفلاحي على النشاط الصناعي، فإن مشكل التخلف يؤول في كل هذه التحليلات إلى مجرد مظاهر إقتصادية. وضمن هذا التصور يبدو أن مجرد إقامة تنظيم إقتصادي عصري ومتحرر من التبعية يكفي ليجعل هذه البلدان تتدارك تأخرها التاريخي وتقفز إلى مصاف الدول المتقدمة. مثل هذا المنظور الاقتصادي الذي يعتبر البنية الاقتصادية هي البنية الأساسية في كل مجتمع يوحي بأن تحديث الاقتصاد يكفي لتحقيق تحديث المجتمع برمته، ويخلق الوهم بأن تجاوز ا لتخلف أمر يتعلق فقط بالتخطيط الاقتصادي وإقامة صناعة وطنية، وكأن المسألة

هي فقط مسألة تنضيمات إقتصادية ومسألة تقنيات ومسافة زمنية و« مراحل نمو » يتعين قطعها. وإذا كان هذا التحليل في حد ذاته مقبولا في مستوى تشخيص البنية الاقتصادية فإنه غير قابل للتعميم ولا يجوز اختزال كل العوامل الأخرى إليه لتنوعها واستقلاليتها النسبية. إن هذا المنظور الاختزالي لا يسعف في فهم ظاهرة التأخر التاريخي في شموليتها بسبب إغفاله لابعاد أخرى تاريخية وإجتماعية وثقافية وفكرية. فالتخلف ليس فقط تخلفا إقتصاديا ـــ وإن طغى عليه المنظور الاقتصادي ـــ بل هو تخلف إجتماعي وتاريخي وفكري أيضا. فالمجتمعات المتخلفة لم تشهد ولم تعان التحولات الكبرى التي عرفتها المجتمعات الحديثة. فهي لم تشهد تحولات فكرية كبرى ولم تحقق الثورات السياسية والمعرفية الكبرى للعصور الحديثة. وعلى مستوى الفكر نرى أن هذه المجتمعات لم تعرف الثورة الكوسمولوجية والثورة البيولوجية والثورة المعلوماتية وصناعة الانسان الآلي وغيرها من التحولات الفكرية الكبرى التي حدثت على مستوى العلوم الانسانية.

كما أن هذا التحليل يغفل البعد التاريخي. فالتخلف لم يحدث البارحة أو غداة دخول الاستعمار أو نتيجة له فقط بل إنه واقع يضرب بجذوره في عمق تاريخ هذه المجتمعات. ذلك أن التوازن بين الحضارة العربية الاسلامية التي بلغت ذروتها في القرن العاشر الميلادي وبين الحضارة الغربية بدأ يختل لصالح هذه الأخيرة ابتداء من القرن الخامس عشر الميلادي مع بداية الفتوحات البحرية الاوربية، ومع بداية النهضة الأوروبية واختراع الطباعة والاصلاح الديني وغيرها من الاحداث الكبرى التي شكلت العصر الحديث. وقد تواصل هذا الاختلال مع الثورات السياسية التي عاشتها أوروبا والتي أعطت أساسا جديدا للسلطة ثم مع الثورة الصناعية ومشتقاتها اللاحقة. وإذا كان العالم الاسلامي بزعامة العثمانيين قد ألحق ضربة كبرى بالعالم المسيحي بعد احتلال القسطنطينية ثم مع التوسع العثماني في شرق أوربا فإن العالم

المسيحي رد على ذلك باستعادة الاندلس (1492) وإعلان حروب الاسترداد Reconquista وبداية غزو الشواطىء العربية للبحر الأبيض المتوسط. وبعد ذلك تكبدت الدولة العثمانية ضربات متلاحقة : الهزيمة أمام روسيا سنة 1774 التي انتهت بعقد إتفاقية اعطت للروس إمتيازات سياسية وتجارية كبيرة ثم الحاق اجزاء من الامبراطورية العثمانية بروسيا سنة 1783 ثم حملة نابليون على مصر سنة 1718. ضمن هذه الظروف التاريخية إذن بدأ نوع من الاختلال بين مجموعتين حضاريتين كبيرتين انتهى بتسلط الاستعمار الاوربي على اجزاء واسعة مما يسمى اليوم بالعالم الثالث.

وبالاضافة إلى ذلك فإن المنظور الاختزالي يلغي البعد الاجتماعي المتأخر التاريخي المتمثل في ركود البنيات الاجتماعية وطغيان العلاقات السلطوية وأولوية العلاقات الدموية والعادات والتقاليد العتيقة وروح الامتثال والمحافظة.

يصبح المنظور الاقتصادي للتخلف أكثر إحراجا حين يرتبط بايديولوجية المركز وباستراتيجية ادراج المجتمعات المتخلفة في دائرة المركز وإلحاقها به وتحويلها، باسم ضرورة التنمية إلى سوق محلية للرأسمال الغربي. وإذا كان مفهوم التخلف مفهوما إقتصاديا فإن مفهوم التبعية مفهوم إقتصادي سياسي. وإذا كانت نظريات النمو والتحديث تبحث عن أسباب التخلف داخل البلدان المتخلفة ذاتها فإن الاتجاهات البنيوية المستلهمة لبعض الطروحات الماركسية حول الامبريالية من حيث هي نتيجة لتطور الرأسمالية — تبرز بأنه يجب البحث عن هذه الأسباب في العلاقات القائمة بين البلدان المتقدمة والبلدان المتخلفة، وذلك من حيث ان هذه العلاقات علاقات غير متناظرة أو غير متماثلة (1). وفي إطار هذه النظرية تنقلب الأدوار حيث لم تعد البلدان

(1) R. Boudon ; L'idéologie. Fayard 1986, p. 267

المتقدمة هي التي تملك مفتاح التنمية، بل أصبحت تتحمل مسؤولية التخلف. هذا بالاضافة إلى أن لهذه النظرية فضيلة تعيين المتهم (2).

كانت نظريات التنمية والتحديث التي سادت الفكر الاقتصادي قبل ظهور نظرية التبعية كمنظور تحليلي جديد، تتجه إلى البحث عن أسباب التخلف في البنيات الداخلية لهذه المجتمعات نفسها، وتبرز الدول المتقدمة كما لو كانت هي أداة الخلاص من التخلف عن طريق تقديم المساعدات ونقل الرساميل واستيراد التكنولوجيا والخبرات وشراء الاليكترونيات والمصانع الجاهزة والآلات والتقنيات من الغرب. وبذلك يبدو أن إيديولوجيا التنمية تقوم على ربط البلدان المتخلفة بالمراكز الرأسمالية الصناعية وبتوسعها الاقتصادي وتحويل هذه البلدان إلى سوق لتصريف منتجات العالم الصناعي المتقدم. بينما تميل نظرية التبعية إلى إلقاء التهمة على المجتمعات الصناعية المتقدمة بالأساس وكأنها تود تبرئة ذمة المجتمعات المتخلفة من مسؤولية تخلفها أو على الأقل تخفف من مسؤليتها تجاهه.

وعلى وجه العموم إذا كانت لمختلف النظريات الاقتصادية (سواء تعلق الأمر بنظرية المؤشرات الاقتصادية السطحية أو نظرية العوامل الاقتصادية الصرفة أو النظريات التحديثية والتنموية أو نظريات التبعية) التي تحاول شرح التخلف وتشخيص أسبابه، قدرة تفسيرية في مستوى تشخيص مظاهر وأسباب « التخلف الاقتصادي » — في عصر يطغى فيه الاقتصاد والتحليل الاقتصادي — فإن هذه النظريات تتحول إلى نظريات اختزالية إذا ما حاولت تشخيص التأخر التاريخي في شموليته. والتحليل الشمولي لهذه الظاهرة هو التحليل الذي يأخذ بعين الاعتبار تراتب وتداخل مختلف ابعاد الظاهرة كالبعد السياسي المتمثل في غياب

(2) نفس المرجع ص 272.

هياكل ديمقراطية في المجتمع وسيطرة المجتمع السياسي على المجتمع المدني، والطابع الاوتوقراطي للدولة والبعد التقني (سيطرة الانتاج اليدوي، ضعف مردودية الانتاج، ضآلة التأليل) والبعد الاجتماعي المتمثل في سيادة العلاقات السلطوية وسيادة علاقات وقيم الأسرة الكبيرة وأولوية علاقات القرابة وغيرها بالاضافة طبعا إلى البعد الاقتصادي الذي يتم غالبا إبرازه إلى السطح أما العنصر المسكوت عنه فهو التخلف الفكري الابستمولوجي والايديولوجي.

2. معالم الحداثة :

رغم تداول الفكر العربي المعاصر لمدلول الحداثة فإنه يظل مدلولا يكتنفه كثير من الالتباس. هل الحداثة هي التغير ؟ هل هي التقدم ؟ أم الشك ؟ أم السرابية ؟ أم النقد أم العدمية أم اللعب أم التاريخانية أم التشيؤ أم سيادة الروح الدهرية أم ماذا !.

ولعل المقصود بالحداثة تاريخيا هي مجموع التحولات التقنية والتنظيمية والفكرية التي حدثت في أوروبا ابتداء من القرن التاسع عشر. أما الحداثة بالمعنى الفلسفي فهي مجموع المعايير والانماط المستنبطة من هذه التحولات والتي يمكن اتخاذها مقاييس وعتبات لهذه التحولات. فالحداثة بهذا المعنى هي هذا المنظور الجديد للمجتمع والتاريخ والطبيعة والكون، وهو المنظور الذي كرسته الحضارة الحديثة ونشرته ــ بقدر متفاوت من النفاذ ــ في هذا القطاع أو ذاك من قطاعات المجتمع الأوربي الحديث. وهذه التحولات النوعية التي حققتها المجتمعات الأوربية تدريجيا جعلتها تتباين كليا ــ عما يسمى اليوم بمجتمعات العالم الثالث في آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية. وهي تتضمن مجموعا متتاليا من التحولات الكبرى التي حققتها هذه المجتمعات ابتداء من اكتشاف أمريكا واختراع المطبعة واكتشافات

غاليلي والاصلاح الديني للوثر وإرساء الاسس الفلسفية والسياسية للحداثة والمتمثلة في الفكر الفردي والعقلاني الحديث كما تمثله العقلانية وفلسفة الأنوار، وكذا إنشاء الدولة المركزة بتقنياتها الادارية التي حلت كل النظام الاقطاعي، ونشوء الأمة بنظامها الدستوري وتنظيمها السياسي والبيروقراطي وتأسيس علم فيزيائي وطبيعي إلى غير ذلك من المعالم الكبرى التي تشكل جوهر الحداثة (انظر الجدول).

الفواصل الكبرى للحداثة الأوربية		
أحداث تقنية	احداث علمية .	احداث تاريخية وسياسية كبرى
1440 — غوتنبرغ : المطبعة	1526 — منظومة كوبرنيك	1453 — سقوط بيزنطة
1816 — أول صورة	1630 — هارفي : اكتشاف الدورة الدموية	1492 — اكتشاف أمريكا
1827 — قانون اوم.	1632 — إدانة غاليلو.	1517 — طروحات لوثر
1829 — قاطرة بسرعة 52 كلم/س.	1875 — باستور البكتريا.	1789 — إعلان حقوق الانسان (الثورة الفرنسية)
1859 — حفر اول بئر للبترول في	1858 — داروين : أصل الأنواع	1798 — غزو مصر.
	— مندل : قوانين الوراثة.	
— حفر قناة السويس	1867 — ماركس : رأس المال.	1914 — الحرب الأولى.
1867 — أول دراجة.	1882 — اكتشاف عصية السل.	1917 — الثورة الروسية.
1878 — دراجة نارية ثلاثية.		
1879 — اديسون المصباح الكهربائي	1885 — لقاح ضد داء الكلب.	1939 — الحرب العالمية الثانية.
1883 — أول ترمواي كهربائي	1900 — فرويد : تفسير الأحلام.	1948 — الثورة الصينية.
1885 — أول سيارة		
1890 — أول ميترو في لندن	1905 — النسبية لانيشتين	1955 — مؤتمر باندونغ
1894 — الصورة المتحركة.	1913 — دوسوسير : دروس في اللسانيات.	
1895 — الأشعة السينية		
1903 — أوائل محاولات للطيران		
1910 — ماري كوري : الراديوم المشع		
1969 — أول إنسان على القمر.		
الثمانينات : إنسال الأعضاء.		

ونستطيع ان نميز بين الحداثة كأحداث والحداثة كمنظور أو براديغم، كما يمكن ان نميز فيها بين عدة مستويات أولها الحداثة التقنية، وتعني استحداث واستخدام الآليات والتقنيات المختلفة ابتداء من المحرك البخاري إلى الصاروخ ومن الآلة الحاسبة الأولية إلى الناظم الآلي، ومن العربة إلى الانسان الآلي. أما الحداثة الاقتصادية فتعني الانتقال من الانتاج اليدوي إلى الانتاج الآلي، ومن الانتاج الاكتفائي المحدود إلى الانتاج الموسع للسوق، ومن العشوائية إلى الانتاج المخطط والمعقلن، ومن إشباع الحاجات الأولية إلى اعتبار الحاجيات الكمالية حاجيات أولية ومن هامشية الاقتصاد إلى اولوية البنية الاقتصادية، ومن الندرة إلى الوفرة. اما الحداثة الاجتماعية فتعني الانتقال من البنيات الاجتماعية القائمة على العلاقات والروابط والعصبيات القرابية والدموية والاقليمية والعشائرية إلى البنيات الاجتماعية القائمة على العلاقات الموضوعية المتمثلة في اولوية الاقتصاد والادوار الاقتصادية أي نحو اقرار مزيد من العقلنة أي من العلاقات المجردة والصورية بغض النظر عن نوعية الافراد واصولهم حيث يأخذ الأفراد في المجتمع الحديث يستمدون مكانتهم لا من العرق أو الأصول او من المولد بل من الموقع الاجتماعي الاقتصادي، ومن المسعى الفردي والنجاح الشخصي المستمد من الدور الانتاجي والوظيفة السلطوية وهكذا يحصل تراتب جديد في المجتمع ينتظم الأفراد في اطاره في نوع من التراتب الطبقي المتدرج مما يكسب البنية الاجتماعية دينامية اكبر افقيا وعموديا. كما يظهر تقسيم جديد للعمل يتميز بدرجة اكبر من التخصص والحركية والدينامية. وتظهر التجمعات السكنية الكبرى وتنتشر مظاهر التعمير الحضري ومحتشدات العمل والسكن مما يفسح المجال امام تداول الأفكار وانتشار الايديولوجيات بدينامية اكبر. أما الحداثة السياسية، فتعني الكشف عن الأسس المجتمعية والتاريخية للسلطة والاعتراف بحقوق الفرد، واشراك اعداد اكبر فأكبر من السكان في اللعبة السياسية والنشوء التدريجي لآليات عقلنة صورية للقرار السياسي.

وعلى وجه العموم فان الحداثة تفجر دينامية جديدة في المجتمعات التي تطالها وتأخذ طابع تيار كاسح يفكك البنيات التقليدية للمجتمعات ويدخلها في دوامة الحداثة العاتية وذلك على كل المستويات. وعلى وجه التقريب والتبسيط يقع التمييز بين مظهرين اساسيين للحداثة : الحداثة المادية من تقنيات وآلات وتنظيمات ومؤسسات وعلاقات وحداثة فكرية بما تعنيه من تصورات وقيم. والحداثة الفكرية هي اعتى مستويات الحداثة. فهي تحمل معها تصورا جديدا للكون قوامه الانتقال من مركزية الأرض إلى مركزية الشمس، ومن العالم المغلق إلى الكون اللانهائي، ومن المكان المستوى والمحدود إلى الفضاء المتعدد الأبعاد واللانهائي. ومن الزمان المحدود إلى الزمان اللانهائي، ومن المادة إلى الطاقة. وبموازاة ذلك يأخذ الزمن التاريخي معنى جديد حيث يتجه إلى اطراح التصور اللولبي أو الدائري ويأخذ صبغة خط صاعد ولامتنا هي وينشأ مفهوم « النحن » و « الأنا » والمجتمع والأمة وإذا كانت القيم والخوف من ارتكاب الذنوب والمعاصي هي معيار انتظام السلوكات وارتداعها في المجتمع القديم فقد دخلت بجانبها مقاييس جديدة في تنظيم وضبط الحياة الجماعية كالقانون والجزاء والعقوبة وعلى وجه العموم فقد « أدخلت الحداثة إلى الفضاء العربي مفاهيم واصطلاحات وأسماء وأشياء وصورا ورموزا وآلات ونظما صناعية وعسكرية ومدنية وعلوم لاحد لها » (3).

يكتسب التاريخ في التصور الحديث صورة مجال للصراع بين المصالح وبين الاختيارات وميدان صراع قوى، يتوقف اتجاهه ومعناه على محصلة التفاعل بين هذه القوى المتصارعة كما يفرض نفسه كمعيار للحكم على الافكار ويتوسط بين الواقع والمثال، وتحل فيه الحتمية محل الغائية.

---

(3) برهان غليون : اغتيال العقل. دار التنوير بيروت، ص 175.

ان الانتقال إلى الحداثة معناه الانتقال المستمر والتدريجي من الساكن إلى المتحول، من الماهيات إلى الظواهر، من نظام الطبيعة إلى معايير الثقافة وإلى التقنية والصناعة، ومن التعبير الشفوي إلى التعبير الكتابي ومن ثقافة الأذن إلى ثقافة العين، ومن الأسطورة إلى التاريخ من البرهان النقلي إلى البرهان العقلي والتجريبي (4).

وقد حاول بعض الفلاسفة والمفكرين ابراز المعالم الأساسية للحداثة الفكرية. وقد عالج الفكر الألماني مسألة ماهية الحداثة وماهية التقليد متسائلا عن السمات الأساسية لكل من المجتمعين والمنظومتين الفكريتين. فماكس فيبر يعتبر أن الحداثة هي الدهرنة الشاملة للحياة والفكر. أما هيدجر فيعتبر جوهر الحداثة هي العلم والتقنية بما تعنيه هذه من أداتية وسيطرة وإضفاء تعسفي للعقل، وذاتية تحقق تملك الانسان للطبيعة وسيطرته على التاريخ والمجتمع. والسمات البارزة للسيطرة في العصور الحديثة هي عقلنية (نسبة إلى العقلنة بدل العقلانية) النظام وميتافيزقيا الذاتية، حيث تصبح الذات هي أساس ونموذج كل كائن، وهذا ما يدعى أحيانا بالنزعة الانسانية من حيث هي ذلك الفكر الذي يعتبر الانسان مركزا ومنطلقا وغاية. والسيطرة الكونية للتقنية حيث يصبح الانسان سيدا على الطبيعة ومتحكما فيها ومتملكا لها، وأخيرا نزعة السيطرة والتحكم الكلي الاجتماعي الاقتصادي والسياسي حيث يصبح استنهاك الكائن أمرا محسوبا ومنظما بيروقراطيا ليصبح لا نهائيا (5).

---

(4) الظون مقدسي : هل مفهوم التقدم مفهوم بورجوازي ؟ مجلة الوحدة، يوليو 1986، ص 14

(5) J. Ferry : Philosophie politique DUF 1984, p. 13 et Heideggeri : chemins ; Idées. Gallimard p. 99 - 125.

وقد حاول الانتروبولوجي الفرنسي المعاصر Louis Dumont من خلال دراسته للمجتمعات التقليدية تحديد خصائص الحداثة كما تتجلى في تشكيلة الأفكار ــ القيم : (6)

1. أولوية الفرد (أو الفردانية) بمقابل الحلولية.
2. أولوية العلاقة مع الأشياء (بمقابل أولوية العلاقة بين الناس.
3. التمييز الكلي بين الذات والموضوع (بمقابل تمييز نسبي فقط وملتبس).
4. الفصل بين القيم والوقائع والأفكار (بمقابل اتصالها أو تفاعلها).
5. تقسيم المعرفة إلى متسويات مستقلة متناظرة ومتجانسة.

بينما نجد باحثا سوسيولوجيا آخر يضيف إلى هذه القائمة معيارا آخر هو التمييز بين الوعي التاريخي والوعي الاسطوري بين زمنين : التاريخ والأسطورة

كل هذه المستويات من الحداثة احدثت عند ارتطامها بالمجتمعات العربية ثنائية عميقة في عمق الحياة العربية حيث دخلت معطيات الحداثة ومعطيات التقليد في تفاعل رفيع.

الأحداث الأساسية للحداثة العربية

1. احداث سياسية :

1798 ــ 1801 : غزو نابليون لمصر
1805 ــ 1845 : استيلاء محمد علي على السلطة في مصر وبداية سياسة التحسيع والاصلاح.

---

(6) L. Dumont : Essais sur l§individualisme. Seuil 1983.

1830 : غزو الجزائر.

1876 ــ 1909 . حكم عبد الحميد الثاني الذي ادت سياسته الاستبدادية إلى الهجرة التلقائية للمثقفين اللبنانيين إلى الأمريكيتين ومصر. وهجرة الصحافة اللبنانية إلى القاهرة.

1881 : الاستعمار الفرنسي التونسي

1882 : مصر تحت الوصاية البريطانية. 1914 الحماية البريطانية محل الولاية العثمانية

1912 : استعمار المغرب.

1916 : اتفاقيات سايكس بيكو لاقتسام الامبراطورية العثمانية إلى مناطق نفوذ بين فرنسا وانجلترا وروسيا.

1917 : اعلان وعد بلفور. 1920 الانتداب الفرنسي في سوريا ولبنان، والانتداب البريطاني على فلسطين والعراق

1922 : الخلافة العثمانية. اعلان الجمهورية التركية.

1927 : اعتراف بريطانيا باستقلال العربية السعودية والعراق

1936 نهاية الاحتلال العسكري لمصر باستثناء منطقة القناة.

1945 : ميلاد الجامعة العربية.

1948 : انشاء « اسرائيل ».

1952 ــ 1954 : خلع فارق ــ عبد الناصر رئيسا لجمهورية مصر.

1956 : استقلال المغرب. وتونس. العدوان الثلاثي على مصر الحرب العربية الاسرائيلية الثانية.

1958 : ميلاد الجمهورية العربية المتحدة (اتحاد مصر وسوريا) انقلاب في العراق.

1962 : استقلال الجزائر.

1967 : حرب الستة ايام التي انتهت بهزيمة. الجيوش العربية.

1973 : نصف نصر وشبه هزيمة الجيوش العربية ضد اسرائيل، ضرب المفاعل الذرى في العراق.

2. احداث ثقافية واجتماعية

1822 : تأسيس أول مطبعه عربية في بولاق بمصر. ظهور اول جريدة رسمية : الوقائع المصرية (1828) :

1860 : تأسيس الجامعة الأمريكية. وفي سنة 1875 تأسيس جامعة القديس يوسف بيروت ومعهد الصادقي بتونس سنة 1880 جامعة الجزائر، 1908 تأسيس الجامعة الحرة بالقاهرة التي تحولت إلى جامعة للدولة سنة 1925 ـ 1924. الجامعة السورية التي ستصبح في 1958 جامعة دمشق. 1942 جامعة الاسكندرية. 1950 : جامعة عين شمس بالقاهرة. 1956 جامعة بغداد، 1960 جامعة حلب 1957 جامعة الملك سعود بالرياض، 1957 جامعة محمد الخامس بالرباط، 1960 جامعة تونس.

1826 ـ 1835 : البعثات التعليمية المصرية الأولى إلى فرنسا.

1835 ـ 1848 : نشاط الترجمة في مصر تحت رئاسة رفاعة الطهطاوي.

1840 : ترجمة الانجيل بلبنان 1904 : ترجمة الالياذة من طرف سليمان البستاني.

1875 : إيفاد بعثات طلابية مغربية إلى مصر وأوربا.

1899 : تأسيس اول نقابة بمصر في صناعة السجائر.

1898 : تأسيس البنك الوطني المصري. 1920 : بنك مصر 1947 : بنك العراق.

1854 ـ 1863 : عهد سعيد باشا، ميلاد الايديولوجيا الوطنية المصرية.

1869 : الفكرة الحديثة عن الوطن التي طورها الطهطاوي.

1925 : علي عبد الرازق : الاسلام واصول الحكم. 1926 طه حسين : الشعر الجاهلي. وهما المؤلفان اللذان ادانهما علماء الأزهر

بسبب اعتمادهما على منهج النقد التاريخي المعاصر.

1938 : طه حسين : مستقبل الثقافة في مصر.

1954 : فلسفة الثورة لناصر ثم « الميثاق » فيما بعد.

1967 : « النقد الذاتي بعد الهزيمة » والهزيمة والايديولوجيا المهزومة ». « من النكسة إلى الثورة »
(جلال العظم — ياسين الحافظ — نديم البيطار).

1985 : نقد العقل العربي للجابري.

1987 : افتتاح مترو الانفاق بالقاهرة.

الحداثة والمقاومة :

تعتبر الدائرة الحضارية العربية الاسلامية من اقدم الدوائر الحضارية المعروفة التي طالها التحديث باكرا سواء من خلال الغزو الاستعماري أو من خلال الاتصال المباشر عن طريق البعثات. بل ان الاحتكاك المباشر للدائرة الحضارية العربية بالغرب حدث في نهاية القرن الثامن عشر مع غزو نابليون لمصر. وقد كانت استجابة الدائرة الحضارية العربية الاسلامية لهذه الصدمة الحضارية ايجابية أول الأمر حيث اظهرت النخبة المفكرة، بما في ذلك ا لنخبة المفكرة التقليدية اعجابا بالتقدم الحضاري ومظاهره المختلفة ودعت إلى الاقتداء به لاكتساب اسباب المنعة والقوة والتقدم، واجتهدت في التوفيق بين روح الحضارة الجديدة وروح الحضارة العربية الاسلامية، ولم تجد حرجا في الدعوة إلى الاقتداء بالغرب لاطراح مظاهر التأخر إلا انه كلما اوغلت الحداثة في تأثيرها وتكشف ان الحضارة الوافدة الجديدة ليست فقط مجرد تقدم تقني وآلي وتنظيمي بل ان وراءها منظورا فكريا جديدا قد يتعارض في الكثير من عناصره مع المنظور الفكري

Mohamed Arkoun ; La pensée arabe PUF. que sait je ? N° 915, p. 90 - 92.
مع بعض التعديل والاضافة.

المتوارث، كلما ابانت الحضارة المستقبلة عن ردود فعل عنيفة تتراوح بين النقد الجزئي والرفض الكلي وبالفعل فان الدائرة الحضارية العربية الاسلامية كانت اكثر الدوائر الحضارية المعروفة تفاعلا مع الحضارة الحديثة وأكثرها قدرة على المقاومة والصمود. فكلما زادت عملية التغريب قوة وكلما اندرجت هذه المجتمعات في ركب الحداثة، وخاصة الحداث المادية والتنظيمية، كلما شعرت بالغربة وافرزت مواقف رفض عنيف للحضارة الحديثة. ومع بداية الربع الأخير من القرن العشرين بدأت في التبلور مواقف رفض سياسية اسلامية للحضارة الغربية تجتهد في محاولة ارساء الحياة الاجتماعية على اسس اسلامية اصيلة من منظورها.

وقد نتج عن اندراج المجتمعات العربية الاسلامية الحتمي والتلقائي في مسار الحضارة الغربية خليط حضاري جديد يتراوح بين الحداثة الخلاسية والهوية الهجينة. وفي هذا المابين تظهر الحداثة العربية كحداثة مبتورة [illegible] اصطدمت بالبنيات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والفكرية العتيقة مما افقد الأولى بعض فاعليتها وساهم في تفكيك الثانية. أما الهوية العربية فلم تعد هوية خالصة وصافية الأديم ورائقة الملامح بل اصبحت بدورها هوية منخورة يداخلها التحديث من كل جانب، ولم يعد من الممكن للذات ان ترى ذاتها في مرآة صقيلة، بل اصبحت ترى ذاتها عبر موشور أومجموعة من المرايا المكسورة. وهكذا وجد المجتمع العربي نفسه مضطرا للانخراط في عملية تعبئة مستمرة لوجدانه بهدف الدفاع عن كيانه وعن اناه المهددة، فسخر التراث كأداة مقاومة متخذا صورة مورد او مخزن ثقافي يتم الاستمداد منه وتكييف محتوياته ايديولوجيا في عملية مقاومة آلية التفكيك والتذويب والالحاق التي تمارسها الحضارة الغربية الحديثة.

كما ان هذه الوضعية البينية التي تعيشها مجتمعاتنا العربية تجعل الحداثة الوافدة حداثة ناقصة ومشوهة ولا تعطي كل مردوديتها على كل المستويات. فالنظام الاقتصادي لا يحقق الانتاجية المطلوبة والنظام السياسي لا يحقق المشاركة المأمولة والتقنية المستنبتة لا تحقق الادائية المطلوبة، وقل هذا عن الاحزاب والجامعات والايديولوجيات وكل المؤسسات والتنظيمات والقيم التي حملتها الحداثة معها. وفي الميدان الأخلاقي تحولت الأخلاق تحت تأثير الحداثة ومنظوراتها النسبية إلى عدمية اخلاقية (1) واباحية وتحولت مهام بناء الدولة وتنظيم المجتمع إلى عمليات صراع وتراكض حول السلطة بسبب انهيار الأسس القديمة للمشروعية السياسية واصطناع مشروعيات جديدة يقوم اغلبها على ايديولوجيات تحديثية أو قومية أو وطنية ملقحة بهذا القدر أو ذاك بقسط من التراث الديني للأمة. لقد اختلط الحابل بالنابل فلم تعد مجتمعاتنا مرساة على اساس البنيات والعلاقات والقيم التقليدية، ولم تنخرط بعد كليا في ركب الحداثة فتقيم مجتمعا قائما على بنيات وعلاقات وافكار حديثة تحل فيها العقلنة محل التلقائية والعشوائية والقانون محل العرف والزمن المتسارع محل الزمن المتباطىء والأحكام النسبية محل الأحكام المطلقة.

ان الحداثة، من حيث هي حركة كاسحة، بكل قيمها ومؤسساتها وعلاقاتها وافكارها تدخل في تناقض وصراع مع القيم والمؤسسات والعلاقات والأفكار التقليدية. ونتيجة هذا الصراع تتوقف على مجال الصراع ذاته وتوقيته وادواته. فتارة يكون النصر حاسما عندما يتعلق الأمر بالحداثة التقنية بسبب اغرائيتها ومردوديتها العاجلة، وتارة تتداخل معطيات الحداثة بمعطيات التراث لتشكل مزيجا

---

(8) برهان غليون : اغتيال العقل.

جديدا كما هو الأمر في المجال السياسي حيث تتعايش اشكال حكم جديدة مع اشكال السلطة التقليدية وغالبا ما يرتدي احدهما لباس الآخر وهي الصيغة الأغلب في صراع الحداثة والتقليد. وكأن هناك ضرورة لتلبية شكلية لدافع الحداثة الذي هو بمثابة موضة كاسحة ودافع التقليد الذي هو قوام راسخ في المجتمع وفي النفوس تحرسه وترعاه العديد من الرموز والمؤسسات. واحيانا يبدو من الصعوبة بمكان التمييز بين ما هو حديث وما هو قديم حيث يتسلل احدهما إلى الآخر خلسة وبأشكال محولة ليكيفه بدوره. وهذا ما يجعل من الحداثة حداثة خلاسية ومن التقليد تقليدا منخورا. فقيم التضامن العرقي والقبلي التقليدية تندغم بقيم التضامن الطبقي كما تندغم مظاهر الديمقراطية والتعدد في المجتمع السياسي بمظاهر التسلط والاستبداد الشخص التقليدية، ويختلط مجال العمومي بمجال الخصوصي، ويندغم التفكير المبنى على الحفظ والاستشهاد والأنساب مع التفكير المبنى على الملاحظة والتجربة والقياس والدليل العقلي. ويندغم الجهاد بالنضال والزعيم بالمخلص والفقيه بالمثقف في تركيب ليس من السهل تفكيك مكوناته. ذلك ان الكل محمول في مركب الحداثة. لكن هذا الانسياق كثيرا ما يفرز اما تبريرات تقليدية في حالة التقبل أو اشكالا من النقد في حالة الرفض. أما النظرة التبسيطية للعلاقة بين الحداثة والتقليد في نظرة ناقصة وسطحية. واعتقد ان هذه العلاقة التي يمكن ان نطلق عليها لفظ العلاقة المجازية (Metaphorique) بين الحداثة والتقليد هي السبيل إلى فهم وتفكيك عمق العلاقة بينهما، وليس ابدا البحث عن الحداثة كماهية صافية وعن التقليد كماهية صافية واصيلة. وهذا راجع من جهة إلى قوة الحداثة ذاتها ومن جهة ثانية إلى رسوخ التقليد والتراث في مجتمع ذي عمق تاريخي. اذ رغم كون الحداثة قوة تاريخية كاسحة وقدرا لامناص منه فإنها تصطدم في المجال العربي الاسلامي بنويات مقاومة ورفض على الأقل على مستوى الفكر الواعي. بل ان

تعثرات الحداثة واخفاقاتها المتلاحقة شيء ناتج عن طبيعة اشكال الرفض والمقاومة الشعورية واللاشعورية للحداثة. ولعل رفض اشكال الحداثة، وخاصة الحداثة الفكرية وعسر الاندماج في الحضارة الحديثة والانخراط في زمن العالم راجع إلى سيادة القوى التقليدية في المجتمعات العربية، لانها لم تندرج كليا في ركب الحداثة. فالدينامية االاجتماعية الجديدة لم تخلق نخبا أو قوى تحديثية سياسيا وفكريا. وبذلك فالدلالة السوسيولوجية لرفض الحداثة هي طغيان القوى التقليدية في المجتمع العربي هذا المجتمع الذي لم يولد لحد الآن قوى تحديثية تنخرط قلبا وقالبا في اتون الحداثة، وتفرز نخبا سياسية أو فكرية تلتزم بالحداثة كمشروع مجتمعي يأخذ بعين الاعتبار المكونات الأساسية للهوية الحضارية العربية الاسلامية في اتجاه تأويلها وتحيينها مع معطيات العصر.

إن النخب السياسية التي تعاقبت على مراكز السلطة والنفوذ في المجتمع العربي منذ افاقت هذه المجتمعات على صدمة الحداثة هي، حسب اختياراتها المعلنة والواعية على الأقل، التيارات الاسلامية التقليدية التي اعجبت ايما اعجاب بافكار ونظريات القرن التاسع عشر الأوربي، ثم التياراث الليبرالية التي ظهرت بعد الحرب العالمية الثانية واولت القضايا الاجتماعية المزيد من الاهتمام، ثم التيارات القومية والاشتراكية التي بلغت ذروة الأزمة في نهاية الستينات، ثم التيارات العروبية التي بلغت أزمتها في نهاية السبعينات (عبد الله العروي : الاسلام والحداثة ص 81 ـــ 82). وقد تفاوت الهم التحديثي في هذه المراحل ولدى مختلف تلك النخب بما لا يتعارض مع الأسس التقليدية للمجتمع العربي، وحتى التحديث الذي طبقته وآمنت به التيارات القومية والاشتراكية ظل في الأغلب الأعم تحديثا سطحيا على متسوى البنيات السطحية للمجتمع والافراد.

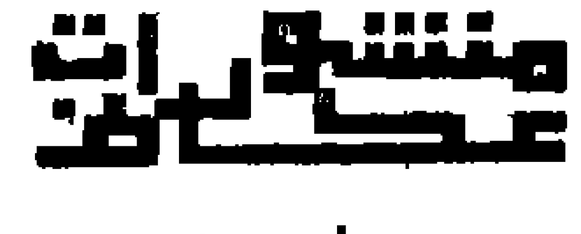
ولعل النهضة العربية لم توفق إلى الآن إلى ايجاد حل أو صيغة وسطى لحل التعارض بين الحداثة والتراث، بل ان هذه العلاقة ما تزال علاقة توترية، علاقة تنازع وتعارض اكثر مما هي علاقة تعايش وتفاعل ايجابي. ومن الأكيد ان المغامرة الحضارية مغامرة بروميتيوسية مليئة بالمخاضات والعذابات ومرتبطة بانشراخ الوعي والوجدان وشقائهما. وبذلك تجد المجتمعات العربية نفسها بين خيارين احلاهما مر : الانخراط في زمن العالم، وفي ذلك تنكر للذات وللمقومات الأساسية للهوية وسقوط في اغتراب عن الذات وعن الماضي، أو الانشداد إلى التراث والتمسك بنويات الهوية المكتسبة، وفي ذلك اغتراب عن العصر وعن المكان وتعرض للتهميش التاريخي، والتحول إلى مجرد ركام وزوائد. لذلك تظل كل الاختيارات ــ اذاما تعلق الأمر باختيارات ارادية واعية وتحكمية ــ توفيقية بهذا القدر أوذاك، بل ان الآليات والتفاعلات الاجتماعية والاقتصادية والفكرية الجارية في المجتمعات العربية لم تترك لاحد من خيار لانها تأخذ الجميع في سيال الحداثة الجارف وتلون وضعه وفكره واحساسه بهذا القدر أو ذاك، وتحدث تمازجات وتلاقحات جديدة وغريبة في كل مستويات الحياة الاجتماعية العربية. وهذا ما يولد احيانا ردود فعل رافضة عنيفة تجاه الحداثة. واذا كانت الدعوة إلى الحداثة هي دعوة إلى الفاعلية والاسهام الحضاري فان الخطر الذي يتهددها هو تحويل الأمة إلى امة بدون ماضي، بدون تراث، وخاصة إذا كان هذا التراث حيا وماثلا في المؤسسات والممارسات والنفوس. لذلك كثيرا ما تتخذ الدعوة إلى الحداثة باي ثمن صورة دعوة إلى صلاة عدمية، كما ان الدعوة إلى الاصالة هي بنفس الوقت دعوة إلى الاطمئنان والاتصال والشعور بالدفء والانسجام مع الذات، لكنها تتضمن جزئيا التخلي عن العالم وعدم استيعاب عمق التحولات التي حدثت فيه، ويعترضها خطر تحول الأمة إلى مجرد بقايا تاريخية مهمشة. ولعل البرهان الأساسي على صلابة الهوية ليس فقط

هو التغني بامجادها وماضيها بل البرهنة على قدرتها الحالية على الاستمرار والعطاء والفاعلية. والماضي ليس وحده هو نمط اثبات قوة وصمود الهوية بل ان المستقبل والحاضر هما ايضا مجالان لابرازها ودعمها وتطويرها. وربما كانت اشكال المقاومة والتبرير التي يبديها المجتمع والفكر العربيان تجاه الحضارة الحديثة الكاسحة، بالتمسك بتصور ماهوي قبلي للهوية، أو بالقول بالخصوصية والتفرد المطلق للانسان العربي والمجتمع العربي والحضارة العربية، ربما كان ذلك يعكس طغيان التصورات التقليدية لكل من الهوية والتراث في اوساط النخبة السياسية والفكرية. ومع ذلك يظل من المطروح دوما وباستمرار الاستجابة لهذين المطلبين القوميين والملحين: الهوية والتقدم. ويبدو ان المجتمعات العربية لم توفق إلى الآن إلى ايجاد حل للتعايش الايجابي بين هذين المعطيين في اتجاه استبدال علاقة التوتر بعلاقات التوازن والتفاعل الايجابي والخلاق.

فهـرســت

رقم الايداع القانوني : 1988/97.

مطابع عكاظ الرباط (المغرب) 1988



12 زنقة أبو نواس الليمون
الرباط

إن من ينفتح على معطيات الفكر المعاصر تتملكه الدهشة أمام هذه التحولات الفكرية الهائلة التي شهدها العصر الحديث، وتطرح عليه مهمة التساؤل عن مكوناتها ومداها، وعلاقتها بواقعها الفكري والاجتماعي لأنها تقدم نفسها كتحديات يتعين الاستجابة لها.

حدثت في المجتمعات الحديثة تحولات فكرية كبرى في كل الميادين. وحدثت ثورات معرفية في مجال الفلسفة والعلوم الانسانية يطرح عليناااستيعابها وفحصها ونقدها، فقد تم إرجاع الأفكار إلى محدداتها الاجتماعية والنفسية واللغوية، وأخذ التاريخ يتوسط في الحكم على الأفكار والمثل، وبدأ الوعي بضرورة التمييز بين الذات والموضوع، بين الحكم الواقع وحكم القيمة، بين التاريخ والأسطورة وتم الانفتاح على منطق تعددي وجدلي يقر بنسبية وتاريخية الحقيقة، كما تم إبراز فعالية الذات والعقل والاقرار بفعالية ومسؤولية الانسان والدعوة إلى بناء الأحكام على أساس المشاهدة والملاحظة والانفتاح على العالم الحسي. إلا أن الفكر الأوربي عاد في مرحلة ثانية لوضع هذه الأفكار المستجدة تحت مشرحة النقد والمراجعة.

